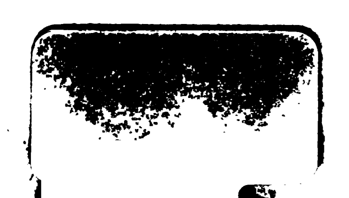




יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX. 169.
כדברך
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ



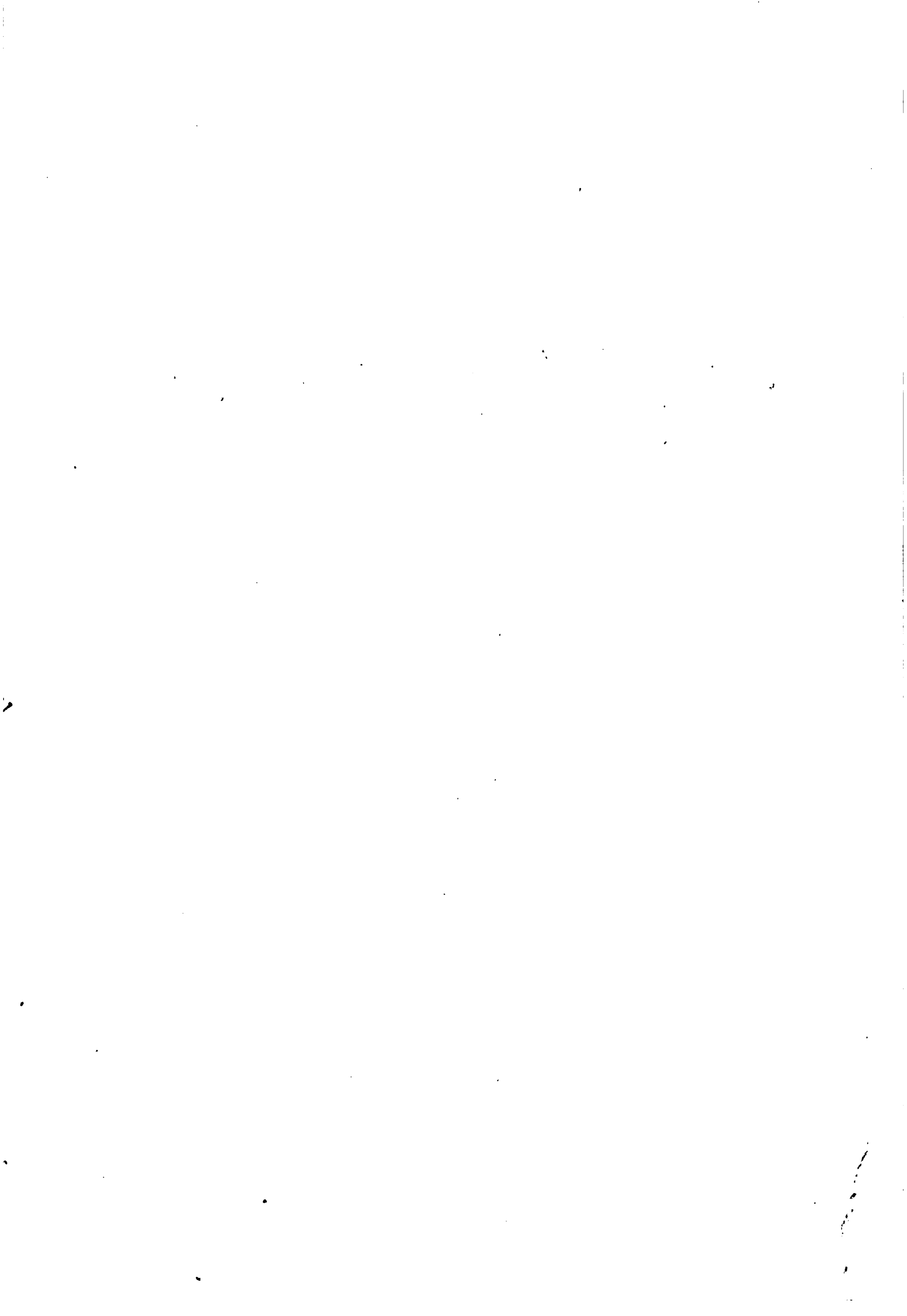
Niedner. 258.



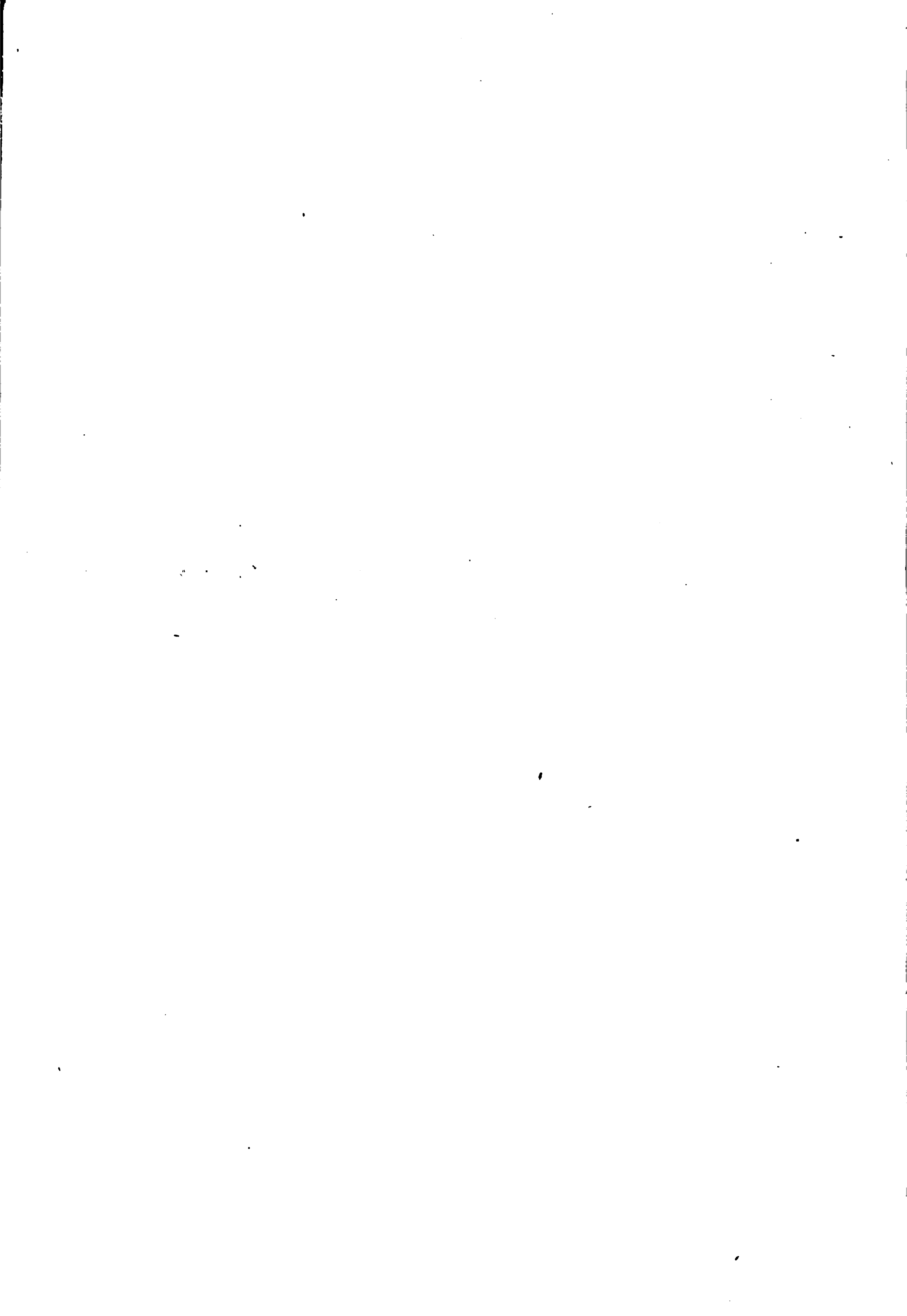
Schelling
und die
Offenbarung.

Kritik
des neuesten Reaktionsversuchs
gegen die
freie Philosophie.

Leipzig,
Robert Binder.
1842.



Schelling und die Offenbarung.



legen, wie man die Pietät gegen den Altmeister der Wissenschaft mit jener offenen, entschiedenen Zurückweisung seiner Ansprüche, die man Hegeln schuldig war, vereinigen sollte. Er that uns indeß bald den Gefallen, uns aus diesem Dilemma zu befreien, indem er sich über Hegel in einer Weise aussprach, die uns von jeder Rücksicht gegen den angeblichen Nachfolger und Ueberwinder desselben entband. Darum wird man auch mir es nicht verübeln können, wenn ich ein demokratisches Princip in meiner Beurtheilung befolge und ohne Ansehen der Person rein auf die Sache und ihre Geschichte mich beschränke.

Als Hegel im Jahre 1831 sterbend seinen Jüngern das Vermächtniß seines Systems hinterließ, war ihre Zahl noch verhältnißmäßig gering. Das System war nur in jener zwar strengen und starren, aber auch gediegenen Form vorhanden, die seitdem soviel getadelt worden ist, die aber nichts Andres als eine Nothwendigkeit war. Hegel selbst hatte, im stolzen Vertrauen auf die Kraft der Idee, wenig zur Popularisirung seiner Lehre gethan. Die Schriften, die er veröffentlicht hatte, waren alle in einem streng-wissenschaftlichen, ja fast dornigen Style geschrieben und konnten, wie die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, wo seine Schüler in derselben Weise schrieben, nur auf ein geringes, noch dazu präokkupirtes Publikum von Gelehrten rechnen. Die Sprache durfte sich der im Kampf mit dem Gedanken erworbenen Narben nicht schämen; es kam fürs Erste darauf an, alles Vorstellungsmäßige, Phantastische, Gefühlige entschieden abzuweisen und den reinen Gedanken in seiner Selbstschöpfnng zu erfassen. War diese sichere Operationsbasis erst gewonnen, so konnte man einer späteren Reaktion der ausgeschlossenen Elemente ruhig entgegen sehen, und selbst in das unphilosophische Bewußtsein herabsteigen, da der Rücken gedeckt blieb. Die Wirkung der Hegel'schen Vorlesungen blieb immer auf einen kleinen Kreis beschränkt, und so bedeutend sie da auch gewesen ist, so konnte sie doch erst in späteren Jahren Früchte tragen.

Als aber Hegel gestorben war, begann seine Philosophie erst recht zu leben. Die Herausgabe seiner sämmtlichen Werke, besonders der Vorlesungen, machte eine unermeßliche Wirkung. Neue Pforten thaten sich auf zu dem verborgenen, wundervollen Schatze, der im verschwiegnen Bergesschoße lag, und dessen Herrlichkeit nur für Wenige bisher geschimmert hatte. Klein war die Zahl Derer gewesen, die den Muth hatten, auf eigne Faust sich in das Labyrinth der Zugänge zu wagen; jetzt war eine gerade, bequeme Bahn da, auf der das mährchenhafte Kleinod erreicht werden konnte. Zugleich nahm die Lehre im Munde der Schüler

Hegel's eine menschlichere, anschaulichere Gestalt an, die Opposition von Seiten der Philosophie selbst wurde immer schwächer und bedeutungsloser, und allmählig hörte man nur noch den theologischen und juristischen Schlendrian sich über die Impertinenz beklagen, mit der ein Unberufener sich in seine Fachgelehrsamkeit eindränge. Die Jugend bemächtigte sich des dargebotenen Neuen um so begieriger, als inzwischen in der Schule selbst ein Fortschritt eingetreten war, der zu den bedeutungsvollsten, auf die Lebensfragen der Wissenschaft wie der Praxis sich beziehenden Diskussionen antrieb.

Die Schranken, in die Hegel selbst den gewaltigen, jugendlich aufbrausenden Konsequenzenstrom seiner Lehre eindämmte, waren theils von seiner Zeit, theils von seiner Persönlichkeit bedingt. Das System war in seinen Grundzügen vor 1810 fertig, die Weltanschauung Hegel's mit 1820 abgeschlossen. Seine politische Ansicht, seine im Hinblick auf England entwickelte Staatslehre tragen unverkennbar das Gepräge der Restaurationszeit, wie ihm denn auch die Julirevolution in ihrer welthistorischen Nothwendigkeit nicht klar wurde. So fiel er selbst seinem eignen Ausspruch anheim, daß jede Philosophie nur der Gedankeninhalt ihrer Zeit ist. Andrerseits wurden zwar seine persönlichen Meinungen durch das System geläutert, aber nicht ohne auf die Konsequenzen desselben zu influiren. So wäre die Religions- und Rechtsphilosophie unbedingt ganz anders ausgefallen, wenn er mehr von den positiven Elementen, die nach der Bildung seiner Zeit in ihm lagen, abstrahirt und dafür aus dem reinen Gedanken entwickelt hätte. Hierauf lassen sich alle Inkonsequenzen, alle Widersprüche in Hegel reduciren. Alles, was in der Religionsphilosophie zu orthodox, im Staatsrecht zu pseudohistorisch erscheint, ist unter diesen Gesichtspunkt zu fassen. Die Principien sind immer unabhängig und freisinnig, die Folgerungen — das läugnet kein Mensch — hier und da verhalten, ja illiberal. Hier trat nun ein Theil seiner Schüler auf, hielt sich an die Principien und verwarf die Konsequenzen, wenn sie sich nicht rechtfertigen konnten. Die linke Seite bildete sich, Ruge schuf ihr in den hallischen Jahrbüchern ein Organ, und über Nacht war der Abfall von der Herrschaft des Positiven erklärt. Aber noch wagte man nicht, alle Konsequenzen offen auszusprechen. Man glaubte, selbst nach Strauß noch innerhalb des Christenthums zu stehen, ja man pochte, den Juden gegenüber, auf die Christlichkeit; man war sich über Fragen wie die von der Persönlichkeit Gottes und der individuellen Unsterblichkeit selbst noch nicht klar genug, um ein rückhaltloses Urtheil fällen zu können; ja man war im Zweifel, wenn man die un-

Seit einem Jahrzehend hing an den Bergen Süddeutschlands eine Gewitterwolke, die sich immer dräuender und finstrer für die norddeutsche Philosophie zusammenzog. Schelling trat in München wieder auf; man vernahm, daß sein neues System sich dem Abschluß nähere, und dem Uebergewicht der Hegel'schen Schule sich entgegenstellen werde. Er selbst sprach sich entschieden gegen diese Richtung aus, und den übrigen Gegnern derselben blieb immer noch der Rückhalt, wenn alle Gründe der siegenden Gewalt jener Lehre weichen mußten, auf Schelling als den Mann hinzuweisen, der sie in letzter Instanz vertilgen werde.

Erwünscht mußte es daher den Jüngern Hegel's sein, als vor einem halben Jahre Schelling nach Berlin kam und sein nunmehr fertiges System dem öffentlichen Urtheile preiszugeben versprach. So durfte man hoffen, das lästige, leere Gerede von ihm, dem großen Unbekannten, endlich nicht mehr hören zu müssen, und einmal zu sehen, was denn daran sei. Ohnehin war bei dem kampflustigen Sinn, der die Hegel'sche Schule immer auszeichnete, bei dem Selbstvertrauen, das sie besaß, die Gelegenheit ihr nur willkommen, sich mit einem berühmten Gegner messen zu können; längst war Schelling ja von Gans, Michelet und dem Athenäum, seine jüngeren Schüler von den deutschen Jahrbüchern herausgefordert.

So zog denn die Gewitterwolke herauf, und entlud sich in Donner und Blitz, die von Schelling's Katheder aus ganz Berlin aufzuregen begannen. Jetzt ist der Donner verhallt, der Blitz leuchtet nicht mehr; hat er sein Ziel getroffen, schlägt das Gerüste des Hegel'schen Systems, dieser stolze Palast des Gedankens, in Flammen auf, eilen die Hegelianer, zu retten, was noch zu retten ist? Bis jetzt hat das noch Niemand gesehen.

Und doch hatte man von Schelling Alles erwartet. Lagen nicht die „Positiven" auf den Knieen und ächzten über die große Dürre im Lande des Herrn, und flehten die Regenwolke heran, die am fernen Horizont hing? War es nicht gerade wie damals in Israel, wo Elias beschworen wurde, die weiland Baalspfaffen zu vertreiben? Und als er nun kam, der große Teufelsbanner, wie verstummte da auf ein Mal all die laute, schamlose Denunciation, all das wüste Toben und Schreien, damit nur ja kein Wort verloren gehe von der neuen Offenbarung! Wie zogen sich die tapfern Helden von der evangelischen und allgemeinen Berliner Kirchenzeitung, vom literarischen Anzeiger, von der Fichte'schen Zeitschrift bescheiden zurück, um dem Sankt Georg Platz zu machen, der den gräulichen Lindwurm der Hegelei, dessen Odem Flammen der Gottlosigkeit und Rauch der Verfinsterung war, erlegen sollte! War nicht eine Stille im Lande, als sollte der heilige Geist hernieder fahren, als wollte Gott selbst aus den Wolken reden?

Und als der philosophische Messias nun seinen hölzernen, sehr schlecht gepolsterten Thron im Auditorium maximum bestieg, als er Thaten des Glaubens und Wunder der Offenbarung versprach, welch jubelnder Zuruf scholl ihm aus dem Heerlager der Positiven entgegen! Wie waren alle Zungen voll von Ihm, auf den die „Christlichen" ihre Hoffnung gesetzt hatten! Hieß es nicht, der kühne Recke werde allein, wie Roland, auf feindliches Gebiet gehen, im Herzen des feindlichen Landes seine Fahne aufpflanzen, die innerste Burg der Verruchtheit, die niebewältigte Feste der Idee in die Luft sprengen, daß die Feinde ohne Basis, ohne Centrum, in ihrem eignen Lande keinen Rath, keine sichere Stätte mehr finden könnten? Proklamirte man nicht schon den bis zu Ostern 1842 erwarteten Sturz des Hegelianismus, den Tod aller Atheisten und Unchristen?

Alles ist anders gekommen. Die Hegel'sche Philosophie lebt nach wie vor auf dem Katheder, in der Literatur, in der Jugend; sie weiß, daß alle bis jetzt gegen sie geführten Streiche ihr nichts anhaben konnten, und geht ruhig ihren eignen innern Entwicklungsgang fort. Ihr Einfluß auf die Nation ist, wie schon die vermehrte Wuth und Thätigkeit der Gegner beweist, in raschem Steigen, und Schelling hat fast alle seine Zuhörer unbefriedigt gelassen.

Das sind Thatsachen, gegen die etwas Stichhaltiges einzuwenden selbst den wenigen Anhängern der neuschellingschen Weisheit unmöglich sein wird. Als man merkte, daß die in Bezug auf Schelling gefaßten Vorurtheile sich nur zu sehr bestätigten, war man anfangs etwas ver-

Hegel es war, der es Schelling zum Bewußtsein brachte, wie weit er bereits, ohne es zu wissen, über Fichte hinausgegangen war*). Nach ihrer Trennung indeß begannen ihre bisher parallel laufenden Entwicklungsbahnen bald aus einander zu gehen. Hegel, dessen tiefinnerliche, ruhelose Dialektik erst jetzt sich recht zu entfalten anfing, nachdem Schelling's Einfluß zurückgetreten war, that 1806 in der Phänomenologie des Geistes einen Riesenschritt über den naturphilosophischen Standpunkt hinaus und erklärte seine Unabhängigkeit von diesem; Schelling verzweifelte immer mehr daran, auf dem bisherigen Wege zu den erstrebten großen Resultaten zu gelangen, und versuchte bereits zu jener Zeit, sich des Absoluten auf unmittelbare Weise, durch die erfahrungsmäßige Voraussetzung einer höheren Offenbarung zu bemächtigen. Während Hegel's gedankenschaffende Kraft immer energischer, lebendiger, thätiger sich zeigte, versank Schelling, wie schon eine solche Annahme beweist, in eine träge Ermattung, die sich auch in seiner bald einschlummernden literarischen Thätigkeit äußerte. Er mag jetzt immerhin selbstzufrieden von seiner langen, verschwiegnen philosophischen Arbeit, von den geheimen Schätzen seines Pultes, von seinem dreißigjährigen Krieg mit dem Gedanken sprechen, es glaubt ihm das kein Mensch. Wer alle Anstrengung seines Geistes auf Einen Punkt verwendet, wer die Jugendkraft noch in Anspruch nimmt, die einen Fichte überwand, der ein Heros der Wissenschaft, ein Genie ersten Ranges sein will — und nur ein solches würde Hegeln stürzen können, das muß Jeder zugeben — der sollte dreißig Jahre und mehr gebrauchen, um einige unbedeutende Resultate zu Tage zu fördern? Hätte Schelling es sich nicht so bequem mit dem Philosophiren gemacht, würden da nicht alle Stufen seines Gedankenganges der Welt in einzelnen Schriften vorliegen? Ohnehin hat er von jeher in dieser Beziehung wenig Selbstbeherrschung gezeigt und alles Neue, das er fand, gleich ohne viel Kritik in die Welt geschickt. Fühlte er sich noch immer als König der Wissenschaft, wie konnte er ohne die Anerkennung seines Volkes leben, wie konnte ihm die armselige Existenz eines abgesetzten Fürsten, eines Karl X., wie konnte ihm der längst

*) Wenn Schelling wirklich die „Geradsinnigkeit und Offenheit", mit der er sich brüstet, besitzt, wenn er seine Behauptungen über Hegel wirklich aufrichtig meint und Grund dazu hat, so beweise er das durch die Herausgabe seines Briefwechsels mit Hegel, den er besitzen soll, wie es heißt, oder dessen Veröffentlichung doch nur von ihm abhängt. Aber da liegt der wunde Fleck. Verlangt er also Glauben an seine Wahrhaftigkeit, so rücke er heraus mit diesem Beweise, der alle deßhalb erhobenen Streitigkeiten lösen würde.

verschlissene und verbleichte Purpur der Identitätsphilosophie genügen? Mußte er nicht Alles daran wagen, sich in seine verlornen Rechte zu restituiren, den Thron, den ein „später Gekommener" ihm geraubt, wieder zu erobern? Statt dessen ließ er die Bahn des reinen Gedankens liegen, vergrub sich in mythologische und theosophische Phantastereien, und hielt, wie es scheinen muß, sein System zur Verfügung des Königs von Preußen, denn auf dessen Ruf war das nie Vollendete sogleich fertig. So kam er denn her, mit der Versöhnung von Glauben und Wissen im Koffer, machte von sich reden und stieg endlich aufs Katheder. Und was war das Neue, das er brachte, das Unerhörte, womit er Wunder wirken wollte? Die Philosophie der Offenbarung, die er „seit 1831 ganz in derselben Weise" in München vorgetragen hatte, und die Philosophie der Mythologie, die „aus noch früherer Zeit her sich datirt." Ganz alte Sachen, die seit zehn Jahren in München fruchtlos verkündigt waren, die nur einen Ringseis, einen Stahl zu kapern im Stande waren. Das also nennt Schelling sein „System"! Da liegen die welterlösenden Kräfte, die Bannsprüche für die Gottlosigkeit, in dem Samen, der in München nicht aufkeimen wollte! Warum hat denn Schelling diese seit zehn Jahren fertigen Vorlesungen nicht drucken lassen? Bei all dem Selbstvertrauen und der Zuversicht des Erfolges muß doch noch Etwas dahinter stecken, muß irgend ein geheimer Zweifel ihn doch von diesem Schritte abhalten.

Indem er vor das Berliner Publikum trat, stellte er sich allerdings der Oeffentlichkeit etwas näher, als bisher in München. Was dort leicht esoterische Geheimlehre bleiben konnte, weil kein Mensch sich darum kümmerte, muß hier ohne Gnade ans Tageslicht. Keiner wird in den Himmel eingelassen, ehe er durch das Fegefeuer der Kritik gegangen ist. Was hier in der Universität heute Auffallendes gesagt wird, steht morgen in allen deutschen Zeitungen. So mußten Schelling alle Gründe, die ihn vom Druck seiner Vorlesungen abhielten, auch von der Uebersiedelung nach Berlin zurückhalten. Ja noch mehr, denn das gedruckte Wort läßt kein Mißverständniß zu, während das einmal flüchtig gesprochene, eilig nachgeschriebene und vielleicht nur halb gehörte allerdings falschen Auffassungen ausgesetzt sein muß. Aber freilich war nun kein andrer Rath; er mußte nach Berlin, oder er erkannte durch die That seine Unfähigkeit an, den Hegelianismus zu besiegen. Auch zum Druck war es nun zu spät, denn er mußte etwas Neues, Ungedrucktes nach Berlin bringen, und daß er nicht noch andere Dinge „im Pulte" hat, zeigt sein Auftreten hier.

ausbleiblichen Konsequenzen herannahen sah, ob die neue Lehre nicht esoterisches Eigenthum der Schule und für die Nation ein Geheimniß bleiben müsse. Da trat Leo mit den Hegelingen auf und erwies seinen Gegnern dadurch den größesten Dienst; wie denn überhaupt Alles, was auf den Untergang dieser Richtung berechnet war, zu ihrem Vortheil ausschlug und ihr aufs deutlichste bewies, daß sie mit dem Weltgeiste Hand in Hand geht. Leo hat den Hegelingen Klarheit über sich selbst verschafft, hat in ihnen den stolzen Muth wieder erweckt, der die Wahrheit bis in ihre äußersten Folgerungen begleitet und sie offen und verständlich ausspricht, mag daraus kommen, was da wolle. Es ist ergötzlich, jetzt die damals gegen Leo erschienenen Vertheidigungen zu lesen, wie die armen Hegelinge zappeln und sich gegen Leo's Schlüsse verwahren und verklausuliren. Jetzt fällt es Keinem von ihnen ein, die Anklagepunkte Leo's abzuläugnen; so hoch ist ihre Frechheit seit drei Jahren gestiegen. Feuerbach's Wesen des Christenthums, Strauß' Dogmatik und die deutschen Jahrbücher zeigen die Früchte, die Leo's Denunciation getragen hat; ja die „Posaune“ weist die Konsequenzen, auf die es ankommt, schon bei Hegel nach. Dies Buch ist schon darum für die Stellung Hegel's so wichtig, weil es zeigt, wie oft in Hegel der unabhängige, kühne Denker über den tausend Einflüssen unterworfenen Professor gesiegt hat. Es ist eine Ehrenrettung der Persönlichkeit des Mannes, dem man zumuthete, nicht nur da, wo er genial war, über seine Zeit hinauszugehen, sondern auch da, wo er es nicht war. Hier ist der Beweis, daß er auch dies gethan hat.

So hat es denn die „hegelingische Rotte“ kein Hehl mehr, daß sie das Christenthum nicht mehr als ihre Schranke ansehen kann und will. Alle Grundprincipien des Christenthums, ja sogar dessen, was man bisher überhaupt Religion nannte, sind gefallen vor der unerbittlichen Kritik der Vernunft; die absolute Idee macht Anspruch darauf, die Gründerin einer neuen Aera zu sein. Die große Umwälzung, von der die französischen Philosophen des vorigen Jahrhunderts nur die Vorläufer waren, hat ihre Vollendung im Reiche des Gedankens, ihre Selbstschöpfung vollbracht. Die Philosophie des Protestantismus, von Descartes an, ist geschlossen; eine neue Zeit ist angebrochen, und es ist die heiligste Pflicht Aller, die der Selbstentwicklung des Geistes gefolgt sind, das ungeheure Resultat ins Bewußtsein der Nation überzuführen und zum Lebensprincip Deutschlands zu erheben.

Während dieser innern Entwicklung der Hegel'schen Philosophie blieb ihre äußere Stellung auch nicht unverändert. Der Minister Altenstein,

durch dessen Vermittlung der neuen Lehre eine Wiege in Preußen bereitet war, starb; mit den folgenden Veränderungen hörte nicht nur alle Begünstigung jener Lehre auf, sondern man bestrebte sich auch, sie allmählig vom Staate auszuschließen. Es war dies die Folge der sowohl auf Seite des Staats als der Philosophie stärker hervorgehobenen Principien; wie diese sich nicht scheute, das Nothwendige auszusprechen, so war es auch ganz natürlich, daß jener seine Konsequenzen bestimmter geltend machte. Preußen ist ein christlich-monarchischer Staat, und seine welthistorische Stellung gibt ihm ein Recht auf Anerkennung seiner Principien als faktisch gültiger. Man mag sie theilen oder nicht, genug sie sind da, und Preußen ist stark genug, sie nöthigen Falls vertreten zu können. Zudem hat die Hegel'sche Philosophie keine Ursache, sich darüber zu beklagen. Ihre frühere Stellung warf einen falschen Schein auf sie und zog ihr scheinbar eine Menge Anhänger zu, auf die in Zeiten des Kampfes nicht zu rechnen war. Ihre falschen Freunde, die Egoisten, die Oberflächlichen, die Halben, die Unfreien, sind jetzt glücklich zurückgetreten, und sie weiß jetzt, woran sie ist und auf wen sie zählen kann. Zudem kann es ihr nur lieb sein, wenn die Gegensätze sich scharf hervorheben, da ihr endlicher Sieg doch gewiß ist. So war es denn ganz natürlich, daß als Gegengewicht der bisher vorherrschenden Tendenzen Männer von der entgegengesetzten Richtung berufen wurden; der Kampf gegen jene wurde wieder angefacht, und als die historisch-positive Fraktion wieder einigen Muth bekommen hatte, wurde Schelling nach Berlin berufen, um dem Streite den Ausschlag zu geben und die Hegel'sche Lehre auf ihrem eignen philosophischen Gebiet zu ächten.

Sein Auftreten in Berlin mußte allgemein Spannung erregen. Er hatte in der Geschichte der neueren Philosophie eine so bedeutende Rolle gespielt; trotz aller von ihm herrührenden Anregungen hatte er indeß nie ein fertiges System gegeben und seinen Abschluß mit der Wissenschaft immer noch hinausgeschoben, bis er jetzt endlich diese große Abrechnung über seine ganze Lebensthätigkeit zu geben versprach. Er übernahm es auch wirklich, die Versöhnung von Glauben und Wissen, von Philosophie und Offenbarung zu Stande zu bringen und was er weiter in seiner ersten Vorlesung aussprach. Ein andres, wichtiges Moment, das erhöhtes Interesse für ihn einflößte, war seine Stellung zu dem, den er zu besiegen gekommen war. Freunde und Stubengenossen schon auf der Universität, lebten beide Männer nachher in Jena so vertraut zusammen, daß es bis auf den heutigen Tag unentschieden bleiben muß, welchen Einfluß sie auf einander hatten. Nur dies ist gewiß, daß

das reine, sich selbst immanente Denken. Dieses reine Seinkönnen ist nun nicht bloß eine Bereitschaft, zu existiren, sondern der Begriff des Seins selbst, das seiner Natur nach ewig in den Begriff Uebergehende, oder im Begriff, ins Sein überzugehen, Seiende, das vom Sein nicht Abzuhaltende und darum vom Denken ins Sein Uebergehende. Dies ist die bewegliche Natur des Denkens, wonach es nicht beim bloßen Denken stehen bleiben kann, sondern ewig ins Sein übergehen muß. Doch ist dies kein Uebergang ins reale Sein, sondern bloß ein logischer. So erscheint anstatt der reinen Potenz ein logisch Seiendes. Indem nun aber die unendliche Potenz als das Prius dessen sich verhält, was im Denken selbst durch Uebergehen ins Sein entsteht, und der unendlichen Potenz nur alles wirkliche Sein entspricht, so besitzt die Vernunft die Potenz, als ihr mit ihr verwachsener Inhalt, eine apriorische Stellung gegen das Sein anzunehmen und so, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, zum Inhalt alles wirklichen Seins zu gelangen. Was in der Wirklichkeit vorkommt, hat sie als logisch nothwendige Möglichkeit erkannt. Sie weiß nicht, ob die Welt existirt, sie weiß bloß, daß, wenn sie existirt, sie so und so beschaffen sein muß.

Daß die Vernunft Potenz ist, nöthigt uns also, den Inhalt derselben auch für potenziell zu erklären. Gott also kann nicht unmittelbarer Inhalt der Vernunft sein, denn er ist etwas Wirkliches, nichts bloß Potenzielles, Mögliches. In der Potenz des Seins entdecken wir nun zuerst die Möglichkeit, ins Sein überzugehen. Dies Sein nimmt ihr die Herrschaft über sich selbst. Vorher war sie des Seins mächtig, sie konnte übergehen und auch nicht; jetzt ist sie dem Sein verfallen, in seiner Gewalt. Dies ist entgeistetes Sein, begriffloses, denn Geist ist Macht über das Sein. In der Natur ist dies begrifflose Sein nicht mehr anzutreffen, es ist schon Alles von der Form in Beschlag genommen, aber es ist leicht zu sehen, daß diesem ein blindes, schrankenloses Sein vorausging, als Materie zu Grunde liegt. Nun aber ist die Potenz dies Freie, Unendliche, das ins Sein übergehen kann und auch nicht; so daß sich zwei kontradiktorische Gegensätze, Sein und Nichtsein, in ihr nicht ausschließen. Dies Auch-nicht-übergehen-Können ist, so lange das Erste in der Potenz bleibt, diesem gleich. Erst wenn das unmittelbar Seinkönnende wirklich übergeht, wird das Andre von ihm ausgeschlossen. Die Indifferenz Beider in der Potenz hört auf, denn jetzt setzt die erste Möglichkeit die zweite außer sich. Dieser zweiten wird das Können erst gegeben durch die Ausschließung der ersten. Wie in der unendlichen Potenz das Uebergehen-Können und das Nichtüber-

gehen=Können sich nicht ausschließen, so schließen sie auch das zwischen Sein und Nichtsein Freischwebende nicht aus. So haben wir drei Potenzen. In der ersten ein unmittelbares Verhältniß zum Sein, in der zweiten ein mittelbares, erst durch die Ausschließung von der ersten sein Könnendes. So haben wir also 1) das zum Sein sich Neigende, 2) das zum Nichtsein sich Neigende, 3) das zwischen Sein und Nichtsein Freischwebende. Vor dem Uebergange ist das dritte von der unmittelbaren Potenz nicht unterschieden und wird so erst dann ein Sein werden, wenn es von den ersten Beiden ausgeschlossen ist, es kann erst zu Stande kommen, wenn die beiden Ersten ins Sein übergegangen sind. Hiermit sind alle Möglichkeiten geschlossen, und der innere Organismus der Vernunft ist in dieser Totalität der Potenzen erschöpft. Die erste Möglichkeit ist nur die, vor welcher nur die unendliche Potenz selbst sein kann. Es gibt etwas, das, wenn es den Ort der Möglichkeit verlassen hat, nur Eines ist, aber bis es sich hierzu entschieden hat, ist es instar omnium, das zunächst Bevorstehende, auch das Widerstehende, das dem Andern, ihm zu folgen Bestimmten, Widerstand leistet. Indem es aus seiner Stelle weicht, überträgt es seine Macht einem Andern, dieses zur Potenz erhebend. Diesem Andern, zur Potenz Erhobenen, wird es sich selbst als relativ Nichtseiendes unterordnen. Zuerst tritt hervor das im transitiven Sinne Seinkönnende, das daher auch das Zufälligste, Unbegründetste ist, das seinen Grund nur im Folgenden, nicht im Vorhergehenden, finden kann. Indem es sich diesem Folgenden unterordnet, gegen es ein relativ Nichtseiendes wird, wird es hierdurch selbst erst begründet, wird erst etwas, da es allein nur das Verlorene wäre. Dies Erste ist die prima materia alles Seins, selbst zum bestimmten Sein gelangend, indem es ein Höheres über sich setzt. Das zweite Seinkönnende wird erst durch die obige Ausschließung des ersten aus seiner Gelassenheit gesetzt und in seine Potenz erhoben; das an sich noch nicht Seinkönnende wird jetzt Seinkönnendes durch die Negation. Aus seinem ursprünglichen Nicht=unmittelbar=seinkönnen ist es gesetzt als das gelassene ruhige Wollen, und wird so nothwendig dahin wirken, dasjenige, wodurch es negirt wurde, selbst zu negiren und sich in sein gelassenes Sein zurückzuführen. Dies kann nur dadurch geschehen, daß das Erste aus seiner absoluten Entäußerung in sein Seinkönnen zurückgebracht wird. So erhalten wir ein höheres Seinkönnen, ein in sein Können zurückgebrachtes Sein, das als ein Höheres ein seiner selbst mächtiges Sein ist. Da nach dem unmittelbaren Seinkönnen die unendliche Potenz nicht erschöpft ist, so muß das Zweite, was in ihr liegt, das unmittelbar nur=nicht=sein=Können

So trat er denn zuversichtlich, und gleich von vorn herein seinen Zuhörern das Ungeheuerste versprechend, aufs Katheder und begann vor fast vierhundert Menschen aus allen Ständen und Nationen seine Vorträge. Aus ihnen werde ich nun, meine eignen mit andern möglichst treuen Heften verglichenen Notizen zu Grunde legend, das mittheilen, was zur Rechtfertigung meines Urtheils nöthig ist.

Alle Philosophie hat es sich bisher zur Aufgabe gestellt, die Welt als vernünftig zu begreifen. Was vernünftig ist, das ist nun freilich auch nothwendig, was nothwendig ist, muß wirklich sein oder doch werden. Dies ist die Brücke zu den großen praktischen Resultaten der neueren Philosophie. Wenn nun Schelling diese Resultate nicht anerkennt, so war es konsequent, die Vernünftigkeit der Welt auch zu läugnen. Dies geradezu auszusprechen, hat er indeß nicht gewagt, sondern es vorgezogen, die Vernünftigkeit der Philosophie zu läugnen. So zieht er sich denn zwischen Vernunft und Unvernunft auf einem möglichst krummen Wege durch, nennt das Vernünftige a priori begreiflich, das Unvernünftige a posteriori begreiflich, und weist das Erste der „reinen Vernunftwissenschaft oder negativen Philosophie", das Zweite der neu zu begründenden „positiven Philosophie" zu.

Hier ist die erste, große Kluft zwischen Schelling und allen andern Philosophen; hier der erste Versuch, Autoritätsglauben, Gefühlsmystik, gnostische Phantasterei in die freie Wissenschaft des Denkens hineinzuschmuggeln. Die Einheit der Philosophie, die Ganzheit aller Weltanschauung wird zum unbefriedigendsten Dualismus zerrissen, der Widerspruch, der die welthistorische Bedeutung des Christenthums ausmacht, zum Princip auch der Philosophie erhoben. Gleich von vorn herein also müssen wir gegen diese Spaltung protestiren. Wie nichtig sie außerdem ist, wird sich zeigen, wenn wir den Gedanken ganz verfolgen, mit dem Schelling seine Unfähigkeit, das Universum als Vernünftiges und Ganzes zu begreifen, zu rechtfertigen sucht. Er geht von dem scholastischen Satze aus, daß an den Dingen das quid und das quod, das Was und das Daß zu unterscheiden sei. Was die Dinge seien, lehre die Vernunft, daß sie seien, beweise die Erfahrung. Wolle man diese Unterscheidung durch die Behauptung der Identität von Denken und Sein aufheben, so sei das ein Mißbrauch dieses Satzes. Das Resultat des logischen Denkprocesses sei nur der Gedanke der Welt, nicht die reale Welt. Die Vernunft sei schlechthin impotent, die Existenz von irgend etwas zu beweisen, und habe in dieser Beziehung das Zeugniß der Erfahrung für genügend anzunehmen. Nun habe sich die Philosophie aber auch mit

Dingen beschäftigt, die über alle Erfahrung hinausgingen, z. B. mit Gott; es frage sich also, ob die Vernunft für die Existenz derselben Beweise zu liefern im Stande sei. Um diese Frage beantworten zu können, läßt sich Schelling auf eine lange Diskussion ein, die hier ganz überflüssig ist, da obige Prämissen keine Antwort zulassen als ein entschiedenes **Nein**. Dies ist denn auch das Resultat der Schelling'schen Erörterung. So folgt denn hieraus nach Schelling nothwendig, daß die Vernunft im reinen Denken sich nicht mit den wirklich existirenden Dingen, sondern mit den Dingen als möglichen zu beschäftigen habe, mit ihrem Wesen, nicht mit ihrem Sein; so daß wohl Gottes Wesen, aber nicht seine Existenz ihr Gegenstand sei. Für den wirklichen Gott müsse also eine andre als die rein vernünftige Sphäre gesucht werden, es müssen Dinge die Voraussetzung der Existenz erhalten, die sich erst später, a posteriori, als möglich oder vernünftig, und als in ihren Folgen erfahrungsmäßig, d. h. wirklich zu erweisen haben.

Hier ist der Gegensatz gegen Hegel bereits in seiner ganzen Schärfe ausgesprochen. Hegel, in jenem naiven Glauben an die Idee, über den Schelling so erhaben ist, behauptet, was vernünftig sei, das sei auch wirklich; Schelling sagt aber, was vernünftig ist, das ist möglich, und stellt sich dadurch sicher, denn dieser Satz ist bei der bekannten Weitschichtigkeit der Möglichkeit unumstößlich. Zugleich aber beweist er schon hierdurch, wie sich später zeigen wird, seine Unklarheit in Beziehung auf alle reinlogischen Kategorieen. Ich könnte zwar gleich jetzt die Lücke in der obigen Schlachtordnung von Schlüssen aufzeigen, durch die der böse Feind der Abhängigkeit sich in die Reihe der freien Gedanken stahl, aber ich will es auf spätere Gelegenheit versparen, um mich nicht zu wiederholen, und sogleich zum Inhalt der reinen Vernunftwissenschaft übergehen, wie ihn Schelling zum großen Ergötzen aller Hegelianer seinen Zuhörern vorkonstruirt hat. Er ist folgender:

Die Vernunft ist die unendliche Potenz des Erkennens. Potenz ist dasselbe wie Vermögen (Kant's Erkennungsvermögen). Sie scheint als solche ohne allen Inhalt, doch hat sie allerdings einen solchen, und zwar ohne Zuthun, ohne Aktus von ihrer Seite, denn sonst hörte sie ja auf Potenz zu sein, da Potenz und Aktus sich gegenüber stehen. Dieser, nothwendiger Weise also unmittelbare, angeborene Inhalt wird, da allem Erkennen ein Sein entspricht, nur die unendliche Potenz des Seins, entsprechend der unendlichen Potenz des Erkennens, sein können. Diese Potenz des Seins, dies unendliche Seinkönnen ist die Substanz, aus der wir unsre Begriffe abzuleiten haben. Die Beschäftigung mit ihr ist

sein. Aber das unmittelbar Seinkönnende ist schon über das Können heraus; daher muß die zweite Potenz das unmittelbar Nicht=Nicht=sein=können sein, das ganz reine Sein, denn nur das Seiende ist nicht das Seinkönnende. Das reine Sein kann allerdings, mag es auch noch so widersprechend scheinen, Potenz sein, denn es ist nicht das wirkliche Sein, es ist nicht, wie dieses, a potentia ad actum übergegangen, sondern actus purus. Unmittelbare Potenz ist es freilich nicht, aber daraus folgt nicht, daß es überhaupt nicht Potenz sein könne. Es muß negirt werden, damit es verwirklicht werde; so ist es nicht überall und durchaus Potenz, kann aber durch Negation Potenz werden. So lange das unmittelbar Seinkönnende bloß Potenz blieb, war es selbst im reinen Sein; sowie es sich über die Potenz erhebt, verdrängt es das reine Sein aus seinem Sein, um selbst Sein zu werden. Das Rein=seiende als actus purus negirt, wird so Potenz. So hat es keine Freiheit des Willens, sondern es muß wirken, seine Negation wieder zu negiren. Auf diese Weise könnte es allerdings ab actu ad potentiam übergehen und so außer sich verwirklicht werden. Das Erste, das schrankenlose Sein, war das Nichtgewollte, die Hyle, mit der der Demiurg zu ringen hat. Es ist gesetzt, um sogleich durch die zweite Potenz verneint zu werden. An die Stelle des schrankenlosen Seins muß ein gefaßtes treten, es muß stufenweise ins Seinkönnen zurückgeführt werden, und ist dann ein sich besitzendes und auf der höchsten Stufe selbstbewußtes Können. So liegt also zwischen der ersten und zweiten Möglichkeit eine Menge abgeleiteter Möglichkeiten und Mittelpotenzen. Diese sind schon die konkrete Welt. Ist nun die außer sich gesetzte Potenz ins Können ganz zurückgebracht, zur sich besitzenden Potenz, so wird auch die zweite vom Schauplatz abtreten, weil sie nur da ist, um die erste zu negiren, und in dem Negationsakt der ersten sich selbst als Potenz auflöst. Je mehr sie das Entgegenstehende überwindet, vernichtet sie sich selbst. Hier kann nun nicht stehen geblieben werden. Soll im Sein das Vollendete sein, so muß an die Stelle des durch die zweite Potenz ganz überwundenen Seins ein drittes gesetzt werden, dem die zweite Potenz ihre Macht ganz überträgt. Dies kann weder reines Seinkönnen noch reines Seinsein, sondern nur das, was im Sein Seinkönnen und im Seinkönnen Sein ist, der Widerspruch von Potenz und Sein als Identität gesetzt, das zwischen Beiden frei Schwebende, der Geist, eine unerschöpfliche Quelle von Sein, die ganz frei ist und nicht aufhört, im Sein Potenz zu bleiben. Diese kann nicht unmittelbar wirken, sondern nur durch die zweite verwirklicht werden. Da nun das Zweite

2

das Vermittelnde zwischen dem Ersten und Dritten ist, so ist das Dritte gesetzt durch das vom Zweiten überwundene Erste. Dies Dritte, im Sein unbesiegt Gebliebene, ist als Geist gesetzt das Seinkönnende und Vollendende, so daß mit seinem Eintritte in das Sein das vollendete Sein da ist. In dem sich selbst besitzenden Können, im Geist, ist der Schluß der Natur. Dieses Letzte kann nun auch einer neuen, mit Bewußtsein bewirkten Bewegung sich hingeben, und so über der Natur eine neue, intellektuelle Welt sich bilden. Auch diese Möglichkeit muß von der Wissenschaft erschöpft werden, die damit Natur= und Geistesphilosophie wird.

Durch diesen Proceß ist alles dem Denken nicht Immanente, ins Sein Uebergegangene ausgeschieden, und es bleibt die Potenz, die nicht mehr ins Sein überzugehen braucht, die das Sein nicht mehr außer sich hat, deren Seinkönnen ihr Sein ist; das Wesen, das dem Sein nicht mehr unterworfen ist, sondern sein Sein in seiner Wahrheit ist, das sogenannte höchste Wesen. So ist das höchste Gesetz des Denkens erfüllt, Potenz und Aktus sind in Einem Wesen zusammen, das Denken ist nun bei sich selber und somit **freies Denken**, nicht mehr einer unaufhaltsamen, nothwendigen Bewegung unterworfen. Hier ist das am Anfang Gewollte erreicht, der sich selbst besitzende Begriff (denn Begriff und Potenz sind identisch), der, weil er der einzige seiner Art ist, einen besondern Namen hat, und weil er das von Anfang Gewollte ist, Idee heißt. Denn wer im Denken nicht aufs Resultat sehen will, wessen Philosophie sich ihres Zweckes nicht bewußt ist, **der gleicht jenem Maler, der drauf los malte, mochte herauskommen, was da wollte.**

So weit hat uns Schelling den Inhalt seiner negativen Philosophie mitgetheilt, und diese Umrisse reichen vollkommen hin, um den phantastischen, unlogischen Charakter seiner Denkweise zu erkennen. Er ist nicht mehr fähig, sich im reinen Denken auch nur eine kurze Zeit zu bewegen; jeden Augenblick laufen ihm die mährchenhaftesten, bizarrsten Phantome über den Weg, daß die Rosse seines Gedankenwagens scheu sich bäumen, und er selbst sein Ziel liegen läßt, um jenen Nebelgestalten nachzujagen. Daß die drei Potenzen, wenn man sie auf ihren nackten Gedankengehalt reducirt, nichts Andres sind, als die drei Momente des Hegel'schen Entwicklungsganges durch die Negation, nur aus einander gezerrt, in ihrer Trennung fixirt und von der „ihres Zweckes bewußten Philosophie" diesem Zwecke gemäß zugerichtet, sieht man auf den ersten Blick. Es ist ein trauriges Schauspiel, wie Schelling den Gedanken aus seinem erhabenen, reinen Aether in das Gebiet der sinnlichen Vorstellung herabreißt, ihm die ächte Goldkrone vom Haupte schlägt und

ihn zum Spott der Straßenjungen mit einer goldpapiernen Krone, von dem Nebel und Dunst der ungewohnten, romantischen Atmosphäre berauscht, umhertaumeln läßt. Diese sogenannten Potenzen sind gar keine Gedanken mehr, es sind nebulose, phantastische Gestalten, an denen die Umrisse der drei göttlichen Hypostasen bereits deutlich durch den Wolkenschleier schimmern, der sie geheimnißvoll umhüllt. Ja, sie haben bereits ein gewisses Selbstbewußtsein, die Eine „neigt sich" zum Sein, die Andere zum Nichtsein, die Dritte „schwebt frei" zwischen Beiden. Sie „geben einander Raum," sie haben verschiedene „Stellen," sie „verdrängen" einander, sie „widerstehen," sie bekämpfen einander, sie „suchen sich zu negiren," sie „wirken" und „streben" u. s. w. Diese seltsame Versinnlichung des Gedankens ist wieder aus einem Mißverständnisse der Hegel'schen Logik entstanden. Jene gewaltige Dialektik, jene innere, treibende Kraft, die die einzelnen Gedankenbestimmungen, als wäre sie das böse Gewissen ihrer Unvollkommenheit und Einseitigkeit, zu immer neuer Entwicklung und Wiedergeburt forttreibt, bis sie endlich als absolute Idee in unvergänglicher, fleckenloser Herrlichkeit zum letzten Male aus dem Grab der Negation erstehen, hat Schelling nicht anders fassen können, denn als Selbstbewußtsein der einzelnen Kategorieen, während sie doch das Selbstbewußtsein des Allgemeinen, des Denkens, der Idee ist. Er will die Sprache des Pathos zur absolut wissenschaftlichen erheben, ohne vorher uns den reinen Gedanken in der ihm allein passenden Sprache gezeigt zu haben. Auf der andern Seite ist er ebenso wenig fähig, den Gedanken des Seins in seiner vollständigen Abstraktion zu erfassen, wie er schon dadurch zeigt, daß er die Bestimmungen Sein und Seiendes fortwährend als gleichbedeutend gebraucht. Das Sein ist ihm nur als Materie, als Hyle, als wüstes Chaos denkbar. Dazu haben wir jetzt schon mehrere solche Materien, ein „schrankenloses Sein," ein „gefaßtes Sein," ein „reines Sein," ein „logisches Sein," ein „wirkliches Sein," ein „gelassenes Sein," und wir werden später noch ein „unvordenkliches Sein" und ein „konträres Sein" hinzubekommen. Es ist spaßhaft anzusehen, wie diese verschiedenen Sein zusammenstoßen und einander verdrängen, wie die Potenz nur die Wahl hat, sich in diese wüste Masse zu verlieren, oder ein leeres Phantom zu bleiben. Man sage mir nicht, das liege blos an der bildlichen Ausdrucksweise; im Gegentheil ist dieses gnostisch-orientalische Traumdenken, das jede Gedankenbestimmung entweder als Persönlichkeit oder Materie erfaßt, die Grundlage des ganzen Processes. Man nehme die Anschauungsweise weg, und Alles fällt zusammen. Schon die Grundkategorieen, Potenz

und Aktus, rühren aus einer verworrenen Zeit her, und Hegel hatte ganz recht, wenn er diese unklaren Bestimmungen aus der Logik herauswarf. Schelling vollends macht die Konfusion noch größer und gebraucht diesen Gegensatz abwechselnd, wie es ihm beliebt, für folgende Hegel'sche Bestimmungen: Ansichsein und Fürsichsein, Idealität und Realität, Kraft und Aeußerung, Möglichkeit und Wirklichkeit, und bei alledem ist die Potenz noch ein apartes, sinnlich-übersinnliches Wesen. Die hauptsächliche Bedeutung, die ihr Schelling beilegt, ist indeß die der Möglichkeit, und so haben wir hier eine auf Möglichkeit begründete Philosophie. In dieser Beziehung nennt Schelling seine Vernunftwissenschaft mit Recht die „Nichtsausschließende," denn möglich ist am Ende Alles. Es kommt aber darauf an, daß der Gedanke sich bewähre durch seine innere Kraft, sich zu verwirklichen. Die Deutschen werden für eine Philosophie danken, die sie auf einem holprigen Wege durch die unendlich langweilige Sahara der Möglichkeit schleppt, ohne ihnen etwas Reelles zu essen und zu trinken zu geben, und ohne sie zu einem andern Ziel zu führen, als dahin, wo nach ihrer Aussage die Welt für die Vernunft mit Bretern zugenagelt ist.

Doch geben wir uns die Mühe, den Weg durch das Nichts nachzugehen. Schelling sagt: Das Wesen ist für den Begriff, das Sein für das Erkennen. Vernunft ist unendliche Potenz des Erkennens, ihr Inhalt unendliche Potenz des Seins, wie oben ausgeführt. Jetzt aber fängt er mit einem Male an, die unendliche Potenz des Seins mit der Potenz des Erkennens wirklich zu erkennen. Kann er das? Nein, Erkennen ist Aktus, dem Aktus entspricht Aktus, „dem Erkennen entspricht ein Sein," also dem obigen, aktuellen Erkennen das aktuelle, wirkliche Sein. So würde die Vernunft also doch wider Willen das wirkliche Sein erkennen müssen, und trotz aller Mühe, die hohe See der Möglichkeit zu halten, wären wir gleich an den verhaßten Strand der Wirklichkeit geschleudert.

Aber, wendet man ein, die Potenz des Seins wird ja erst nach ihrem Uebergange, der freilich ein logischer ist, erkannt. Schelling selbst sagt ja, daß logisches Sein und Potenz des Seins, Begriff und Potenz identisch ist. Wenn also die Potenz des Erkennens wirklich zum Aktus übergeht, so darf die Potenz des Seins sich nicht mit einem vorgespiegelten Scheinübergange begnügen. Geht die Potenz des Seins nicht wirklich über, so bleibt die Potenz, kann von der Vernunft nicht erkannt werden, ist also nicht der „nothwendige Inhalt der Vernunft," sondern gerade das absolut Unvernünftige.

Oder will Schelling die Thätigkeit, die die Vernunft ihrem Inhalte zuwendet, nicht Erkennen, sondern etwa Begreifen nennen? Dann müßte

die Vernunft die unendliche Potenz des Begreifens sein, da sie in ihrer eigenen Wissenschaft gar nicht zum Erkennen käme.

Auf der einen Seite schließt Schelling die Existenz von der Vernunft aus, auf der andern Seite gibt er sie ihr mit dem Erkennen wieder. Erkennen ist ihm Einheit von Begriff und Existenz, von Logik und Empirie. Also Widersprüche, wohin wir uns wenden. Wie geht das zu?

Ist die Vernunft denn die unendliche Potenz des Erkennens? Ist das Auge die Potenz des Sehens? Das Auge, selbst das geschlossene, sieht immerfort, es sieht, wenn es sogar Nichts zu sehen glaubt, immer noch die Finsterniß. Nur das kranke Auge, das heilbar-blinde, ist Potenz des Sehens, ohne Aktus zu sein, nur die unentwickelte oder momentan verworrene Vernunft ist die bloße Potenz des Erkennens. Aber es scheint doch so plausibel, die Vernunft als Potenz zu fassen? Sie ist es auch, und nicht bloß Möglichkeit, sondern absolute Kraft, Nothwendigkeit des Erkennes. Diese aber muß sich äußern, muß erkennen. Die Trennung von Potenz und Aktus, von Kraft und Aeußerung, gehört nur der Endlichkeit an, im Unendlichen ist die Potenz selbst ihr Aktus, die Kraft ihre eigene Aeußerung. Denn das Unendliche duldet keinen Widerspruch in sich. Ist nun die Vernunft unendliche Potenz, so ist sie dieser Unendlichkeit halber auch unendlicher Aktus. Sonst wäre die Potenz selbst endlich gefaßt. Das liegt auch schon im unbefangenen Bewußtsein. Vernunft, die in der Potenz des Erkennens stehen bleibt, heißt man Unvernunft. Nur die Vernunft gilt für Vernunft, die wirklich sich durch Erkennen bewährt, das Auge nur für ein rechtes Auge, das auch sieht. Hier zeigt sich also gleich der Gegensatz von Potenz und Aktus als ein lösbarer, nichtiger in letzter Instanz, und diese Lösung ist ein Triumph der Hegel'schen Dialektik über die Beschränktheit Schelling's, die über diesen Gegensatz nicht hinauskann; denn selbst da, wo in der Idee Potenz und Aktus zusammenfallen sollen, wird dies bloß behauptet, das Ueberfließen beider Bestimmungen in einander aber nicht gezeigt.

Sagt aber Schelling: Die Vernunft ist Begreifen, und da Begriff Potenz ist, Potenz des Erkennens, die erst dann wirkliches Erkennen wird, wenn sie etwas Reelles zu erkennen findet; dagegen in der reinen Vernunftwissenschaft, wo sie sich mit der Potenz des Seins beschäftigt, bleibt sie innerhalb der Potenz des Erkennens stehen und begreift bloß — so wird doch kein Mensch, auch abgesehen von der obigen Erörterung über Potenz und Aktus — läugnen, daß es der Zweck der Potenz des Erkennens ist, wirklich zum Erkennen überzugehen, und sie ein Nichts ist, so lange sie dies nicht thut. So zeigt sich, daß

der Inhalt der reinen Vernunftwissenschaft ein hohler, leerer, unnützer ist, und die Vernunft, wenn sie ihren Zweck erfüllt und wirklich erkennt, Unvernunft wird. Wenn Schelling das zugibt, daß das Wesen der Vernunft die Unvernunft sei, so habe ich freilich Nichts mehr zu sagen.

So hat sich Schelling gleich von vorn herein mit seinen Potenzen, Uebergängen und Entsprechenden so festgefahren, daß aus der Verwirrung von logischem und realem Sein, die er sich vom Halse halten will, nur durch Anerkennung eines andern Gedankenweges, als seines eignen, herauszukommen ist. Doch gehen wir weiter.

Auf diese Weise soll nun die Vernunft den Inhalt alles wirklichen Seins erfassen, und eine apriorische Stellung dagegen einnehmen; sie soll nicht beweisen können, daß Etwas existire, sondern wenn Etwas existire, es so und so beschaffen sein müsse, im Gegensatz zur Hegel'schen Behauptung, daß mit dem Gedanken auch die reale Existenz gegeben sei. Diese Sätze sind wieder durchaus verworren. Es ist weder Hegel noch sonst Jemand eingefallen, die Existenz irgend eines Dinges ohne empirische Prämissen beweisen zu wollen; er beweist bloß die Nothwendigkeit des Existirenden. Schelling faßt die Vernunft hier eben so abstrakt, wie früher Potenz und Aktus, und wird dadurch in die Konsequenz gejagt, ihr eine vorweltliche, von aller andern Existenz getrennte Existenz anzuweisen. Die Konsequenz der neueren Philosophie, die Schelling in seiner früheren Philosophie wenigstens in den Prämissen hatte, und die erst Feuerbach in ihrer ganzen Schärfe zum Bewußtsein gebracht hat, ist, daß die Vernunft schlechterdings nur als Geist, und dieser nur in und mit der Natur existiren könne, nicht aber etwa abgesondert von ihr, Gott weiß wo, ein apartes Leben führt. Dies gibt auch Schelling zu, wenn er als Ziel der individuellen Unsterblichkeit nicht die Befreiung des Geistes von der Natur, sondern erst das rechte Gleichgewicht Beider hinstellt; wenn er ferner von Christus sagt, er sei nicht in das All zerflogen, sondern als Mensch zur Rechten Gottes erhoben. (Also müßten die übrigen beiden göttlichen Persönlichkeiten doch wohl im All zerflogen sein?) Existirt nun aber die Vernunft, so ist ihre eigene Existenz der Beweis für die Existenz der Natur. So ist die Nothwendigkeit da, daß die Potenz des Seins sogleich in den Aktus des Seins übergehen muß. Oder um an einen ganz alltäglichen, auch ohne Feuerbach und Hegel verständlichen Satz anzuknüpfen: So lange man von aller Existenz abstrahirt, kann überhaupt nicht die Rede von ihr sein. Knüpft man aber an etwas Existirendes an, so kann man von diesem aus allerdings zu andern Dingen fortschreiten, die, wenn alle Schluß-

folgerungen richtig waren, ebenfalls existiren müssen. Ist die Existenz der Prämissen zugegeben, so ist die Existenz der Folgerung selbstverstanden. Nun ist die Basis aller Philosophie die Existenz der Vernunft; diese Existenz ist durch ihre Thätigkeit bewiesen (cogito ergo sum); geht man also von ihr als existirend aus, so folgt die Existenz aller ihrer Konsequenzen von selbst. Daß die Existenz der Vernunft eine Voraussetzung sei, hat noch kein Philosoph geläugnet; will Schelling indeß diese Voraussetzung nicht anerkennen, so bleibe er aus der Philosophie ganz heraus. So konnte Hegel allerdings die Existenz der Natur beweisen, d. h. ihre nothwendige Konsequenz aus dem Dasein der Vernunft. Schelling aber, der in eine abstrakte und nichtige Immanenz des Denkens hinein will, vergißt, daß allen seinen Operationen die Existenz der Vernunft von selbst zu Grunde liegt, und stellt die lächerliche Forderung, daß die wirkliche Vernunft unwirkliche, bloß logische Resultate haben, ein wirklicher Apfelbaum nur logische, potentielle Aepfel hervorbringen soll. Einen solchen Apfelbaum pflegt man unfruchtbar zu nennen; Schelling würde sagen: Die unendliche Potenz eines Apfelbaums.

Wenn Hegel's Kategorieen also nicht nur die Vorbilder, nach denen die Dinge dieser Welt, sondern auch die zeugenden Kräfte, durch die sie geschaffen worden sind, genannt werden, so heißt dies nichts Andres, als daß sie den Gedankeninhalt der Welt und ihre nothwendige Folge aus dem Dasein der Vernunft aussprechen. Schelling dagegen hält wirklich die Vernunft für Etwas, das auch außerhalb des Weltorganismus existiren könne, und stellt damit das wahre Reich derselben in die hohle, leere Abstraktion, in den „Aeon vor Erschaffung der Welt," der aber glücklicher Weise nie dagewesen ist, und in dem die Vernunft sich noch weit weniger herumgetrieben oder gar selig gefühlt hat. Es zeigt sich aber hier, wie die Extreme sich berühren; Schelling kann den konkreten Gedanken nicht fassen und treibt ihn in die schwindelndste Abstraktion hinauf, die ihm sogleich wieder als sinnliches Bild erscheint, so daß gerade dies Durcheinander von Abstraktion und Vorstellung das Charakteristische der Schelling'schen scholastisch-mystischen Denkweise ist.

Hierfür haben wir wieder neue Beweise, wenn wir uns zur Inhaltsentwicklung der „negativen Philosophie" wenden. Die Potenz des Seins dient zur Basis. Die Karikirung der Hegel'schen Dialektik tritt aufs deutlichste hervor. Die Potenz kann übergehen, kann dies aber auch unterlassen, wie es ihr gefällt. So scheiden sich aus der neutralen Potenz in der Retorte der Vernunft die beiden chemischen Bestandtheile: Sein und Nichtsein. Wäre es überhaupt möglich, die Potenzenwirthschaft auf die gesunde

Vernunft zurückzuführen, so wäre hier der Ort, wo sich ein dialektisches Moment zeigt und Schelling zu ahnen scheint, daß das Wesen der Potenz die Nothwendigkeit des Uebergangs, und die Potenz aus dem Aktus der Wirklichkeit erst abstrahirt sei. Aber nein, er verfängt sich immer tiefer in die einseitige Abstraktion. Er läßt die Potenz zur Probe einmal übergehen und findet den großen Gedanken, daß nach diesem Uebergange sie die Chance verscherzt hat, auch nicht überzugehen. Zugleich entdeckt er in der Potenz ein Drittes, die Möglichkeit, keins von Beiden zu thun und zwischen Beiden frei zu schweben. Diese drei Möglichkeiten oder Potenzen sollen allen vernünftigen Inhalt, alles mögliche Sein in sich schließen.

Die Möglichkeit, sein zu können, wird wirkliches Sein. Dadurch wird die zweite Möglichkeit, auch nicht sein zu können, negirt. Wird diese sich wiederherzustellen suchen? Wie kann sie das, denn es ist nicht bloß eine Negation im Hegel'schen Sinne, der sie unterliegt, sie ist total vernichtet, auf ein Garnichts reducirt, ein so radikales Nichtsein, wie es nur in einer Philosophie der Möglichkeit vorkommen kann. Woher soll diese ekrasirte, verschlungene, aufgefressene Möglichkeit noch Kraft haben, sich zu restituiren? Denn nicht bloß die zweite Möglichkeit, sondern sogar die Urpotenz, das Subjekt, dessen bloßes Prädikat jene zweite Möglichkeit ist, wird negirt, und da müßte nicht diese, sondern jene, die Urpotenz sich zu restituiren suchen. Das aber kann ihre Absicht gar nicht sein — um in Schelling's Beschauungsweise zu bleiben — denn das mußte sie vorherwissen, daß sie, Aktus werdend, sich selbst als Potenz negiren werde. Eine solche Wiederherstellung kann überhaupt nur stattfinden, wo Personen, nicht Kategorieen, sich negiren. Nur ein gränzenloses Mißverständniß, nur eine ungeheure Verballhornisirungswuth konnte das Princip der Hegel'schen Dialektik, das hier offenbar zu Grunde liegt, auf eine so gedankenlose Weise entstellen. Wie undialektisch der ganze Proceß ist, zeigt sich auch so: Wenn die beiden Seiten in der Potenz gleiche Kraft haben, so entscheidet sie sich doch wohl, ohne Anstoß von Außen, gar nicht zum Uebergange und bleibt. Dann freilich fände der ganze Proceß nicht statt, und Schelling wüßte keinen Rath, woher er die Prototypen der Welt, des Geistes und der christlichen Dreieinigkeit holen sollte. So sieht man die Nothwendigkeit des Ganzen nicht ein, es bleibt dunkel, weßhalb die Potenz ihren schönen potentiellen Frieden fahren läßt, sich dem Sein unterwirft u. s. w., und der ganze Proceß ruht von vorn herein auf einer Willkührlichkeit. Wenn das im „nothwendigen" Denken geschieht, was wird im „freien" erst kommen! Das ist's aber, dieser Uebergang muß willkührlich bleiben, denn sonst erkennte Schelling ja die Nothwendigkeit der Welt an, und diese

paßt nicht in seinen Positivismus. Hier liegt aber wieder ein Beweis dafür, daß Potenz nur Potenz als Aktus, dagegen ohne Aktus ein hohles, leeres Unding ist, mit dem sich Schelling selbst nicht zufrieden geben kann. Denn an der leeren Potenz hat er keinen Inhalt; dieser tritt erst ein, wenn sie Aktus wird, und so muß er die Unwahrheit des Gegensatzes von Potenz und Aktus wider Willen anerkennen.

Kommen wir noch einmal auf die zweite Potenz zurück, aus der Schelling das wunderbarste Wesen macht. Wir haben oben gesehen, wie sie negirt, auf Nichts reducirt wurde. Jetzt sagt Schelling weiter: Da die Erste das Seinkönnende ist, so ist sie sein Gegentheil, Alles, nur nicht das Seinkönnende, also das ganz reine Seiende, actus purus! Dieser muß nun aber auch schon in der Urpotenz gelegen haben, aber wie kommt er hinein? Wie wird jenes, „dem Sein abgewandte, zum Nichtsein sich neigende" u. s. w. auf einmal das ganz reine Sein, wie unterscheidet sich das „reine Sein" vom „schrankenlosen Sein," warum gibt es für das Nichtseinkönnende keine andre Möglichkeit, als das Seiende zu sein? Darauf erhalten wir keine Antwort. Statt dessen wird uns versichert, daß diese zweite Potenz die erste, schrankenlos gewordene, ins Können zurückführt, sich dadurch restituirt und zugleich — vernichtet. Das begreife Einer! Ferner ist dieser Reduktionsproceß in seinen Stufen fixirt in den Stufen der Natur. Daß dabei die Natur herauskommen soll, sieht Keiner ein. Weßhalb ist denn z. B. das schrankenlose Sein die Hyle? Weil Schelling von vorn herein an diese Hyle gedacht, auf sie losgearbeitet hat, sonst könnte dieses Sein auch alles Andre zum sinnlichen oder geistigen Inhalt haben. Daß die Naturstufen als Potenzen zu fassen sind, ist auch nicht einzusehen. Auf diese Weise müßte das Todteste, Anorganische das am meisten Seiende, das Organische das mehr Seinkönnende sein; man kann dies aber nur als mystisches Bild ansehen, in dem aller Gedankeninhalt untergegangen ist.

Statt nun die dritte Potenz, den Geist — denn auf diesen sieht man Schelling schon wieder von weitem losarbeiten — als die höchste quantitative Stufe der durch die zweite überwundenen ersten, worin zugleich eine qualitative Aenderung vorgeht, zu begreifen, weiß Schelling wieder nicht Rath, woher er sie holen soll. „Die Wissenschaft sieht sich nach einem Dritten um." „Hier kann nun nicht stehen geblieben werden." „Es muß an die Stelle des durch die zweite Potenz überwundenen Seins ein Drittes gesetzt werden." Das sind die Zauberfloskeln, mit denen er den G e i s t beschwört. Wie dieser durch generatio primitiva hereingekommene Geist beschaffen sei, wird uns nun gelehrt. Denken wir an

die Natur, so ist es allerdings einleuchtend, daß nach den gegebenen Prämissen der Geist als das sich selbst besitzende Seinkönnen (nicht bloßes Können) zu fassen sei, was freilich schon schlimm genug ist; abstrahiren wir aber von dieser erst zukünftigen und vielleicht gar nicht einmal kommenden Natur, bleiben wir bei den reinen Potenzen, so ist nicht mit aller Mühe einzusehen, daß die durch die zweite ins Seinkönnen zurückgebrachte erste etwas Andres sein könne, als die Urpotenz. Schelling hat bei Hegel wohl die Tiefe der durch die Negation und den Gegensatz hindurchgegangenen Vermittlung geahnt, aber nachmachen kann er's nicht. Bei ihm sind zwei einander gleichgültige Dinge, von denen Eins das Andere verdrängt, worauf das Zweite seinen Platz wiedererobert und das Erste auf seinen ursprünglichen Ort zurücktreibt. Daß dabei etwas Andres herauskommen soll als der anfängliche Zustand, ist unmöglich. Zudem, wenn das Erste stark genug ist, das Zweite zu verdrängen, woher kommt dem Zweiten auf einmal die Kraft, nach einer verunglückten Defensive die Offensive zu ergreifen und das Erste zu verjagen? Von der unglücklichen Definition des Geistes will ich gar nicht sprechen; sie widerlegt sich selbst und den ganzen Proceß, dessen Resultat sie ist.

So hätten wir uns denn glücklich durch diesen sogenannten Entwicklungsproceß durchgearbeitet, und könnten gleich zu andern Dingen übergehen, wenn uns nicht Schelling, nachdem der Geist das Letzte war, der Alles beschloß, eine andre, intellektuelle Welt in Aussicht stellte, als deren Schlußstein er uns die Idee nennt. Wie Schelling nun *nach* der konkreten Natur und dem lebendigen Geiste noch die abstrakte Idee (in dieser Stellung kann sie allerdings nur abstrakt sein) herausbekommen kann, ist allerdings unbegreiflich, und Schelling hätte dies rechtfertigen müssen, da er die Stellung der Hegel'schen Idee gegen diese doch verwirft. Er kommt aber hierzu durch die Sucht, das Absolute platterdings am Ende der Philosophie haben zu wollen, und dadurch, daß er nicht begriff, wie Hegel dies auch wirklich geleistet hat. Das Absolute aber ist der sich selbst wissende Geist — und das wird auch wohl Schelling's Idee sein; dieser aber soll nach Schelling am Ende der negativen Philosophie Postulat sein. Da ist aber wieder ein Widerspruch. Die Geschichte kann nicht in sie hineinfallen, da sie mit der Wirklichkeit Nichts zu schaffen hat; auf der andern Seite ist sie Geistesphilosophie, und deren Krone ist doch die Philosophie der Weltgeschichte; auch soll die negative Wissenschaft „jene letzte Möglichkeit eines mit Bewußtsein vorgehenden Processes (der doch nur die Geschichte sein kann) erschöpfen." Wie sieht

es nun damit aus? Soviel ist gewiß, daß, wenn Schelling eine Geschichtsphilosophie hätte, der sich wissende Geist ihm nicht als Postulat, sondern als Resultat erscheinen würde. Der sich wissende Geist ist aber noch lange nicht der Begriff des persönlichen Gottes, wie Schelling das von der Idee behauptet.

Nachdem Schelling dies absolvirt hatte, behauptete er, diese eben dargestellte Wissenschaft in ihrem Zusammenhange zu geben, sei sein Bemühen vor vierzig Jahren gewesen. Die Identitätsphilosophie habe nur diese negative Philosophie sein wollen. Ihre langsame, allmählige Erhebung über Fichte sei wenigstens theilweise absichtlich gewesen; „er habe alle schroffen Uebergänge vermeiden, die Stetigkeit der philosophischen Entwicklung beibehalten wollen und sich sogar mit der Hoffnung geschmeichelt, vielleicht später einmal Fichte selbst auf seine Seite zu ziehen.“ Man müßte die obige Aussage Hegel's und die geringe Selbstkenntniß Schelling's nicht kennen. Das Subjekt, das in der Identitätsphilosophie allen positiven Inhalt in sich aufnahm, wird jetzt für die Potenz erklärt. Schon in ihr sollen die Stufen der Natur gegen die jedesmal höheren relativ Seiende, die höheren selbst Seinkönnende und gegen ihre höheren wieder relativ Seiende sein, so daß, was dort Subjekt und Objekt, hier Seinkönnendes und Seiendes heißt, bis zuletzt das nicht mehr relativ Seiende, das absolut „Ueberseiende,“ die Identität, nicht mehr die bloße Indifferenz, von Denken und Sein, von Potenz und Aktus, Subjekt und Objekt herauskommt. Alles in ihr sei aber „in Voraussetzung der reinen Vernunftwissenschaft“ gesagt worden, und der schlimmste Mißverstand sei der gewesen, daß man das Ganze für einen nicht bloß logischen, sondern auch wirklichen Hergang genommen habe, daß man meinte, sie schlösse von einem an sich wahren Princip auf die Wahrheit alles Folgenden. Erst an ihrem Ziel bleibe das sich nicht mehr entäußern Könnende, das Sein in seinem vollen Glanze stehen und sehe Natur und Geist als seinen Thron unter sich, auf den es erhöht worden; jedoch sei dies bei aller Erhabenheit ein bloßes Gedankengebilde, und nur durch völlige Umkehr in einen wirklichen Hergang zu verwandeln.

Wir wollen es einstweilen dahin gestellt sein lassen, ob diese Darstellung der Identitätsphilosophie nicht den jetzigen Ansichten Schelling's akkommodirt ist, ob er vor vierzig Jahren ebenso wenig auf die Realität seiner Gedanken gab, als jetzt, und ob es nicht besser gewesen wäre, statt vornehmen Schweigens den „größten Mißverstand“ mit zwei Worten, wie es leicht geschehen konnte, zu beseitigen; wir wollen gleich zur

Beurtheilung des Mannes übergehen, der Schellingen „aus seinem Ort verdrängte,“ ohne daß dieser bisher „das ihn Negirende wieder negiren konnte.“

Hegel, sagt Schelling, hat, während fast Alle die Identitätsphilosophie falsch und flach auffaßten, ihren Grundgedanken gerettet und bis zuletzt anerkannt, worüber seine Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Zeugniß geben. Hegel fehlte darin, daß er die Identitätsphilosophie für die absolute Philosophie hielt und nicht anerkannte, daß es Dinge gibt, die über sie hinaus gehen. Ihre Gränze war das Seinkönnen; er ging darüber hinaus und zog das Sein in ihren Bereich. Daß er sie zu einem Existentialsystem machen wollte, war sein Grundfehler. Er glaubte, die Identitätsphilosophie habe das Absolute nicht bloß der Sache, sondern auch der Existenz nach, zum Gegenstand gehabt. Indem er die Existenz hineinzieht, fällt er aus der Entwicklung der reinen Vernunft heraus. So ist es konsequent, wenn er seine Wissenschaft mit dem reinen Sein beginnt und damit das Prius der Existenz längnet. Dadurch kam es, daß er nur immanent war im Nichtimmanenten, denn das Sein ist das im Denken Nichtimmanente. Darauf nun behauptet er, in der Logik das Absolute bewiesen zu haben. So hätte er denn das Absolute zweimal, am Ende der Logik, wo es genau so bestimmt ist wie am Ende der Identitätsphilosophie, und am Ende des ganzen Processes. Hier zeigt sich also, daß die Logik nicht als erster Theil der Entwicklung vorausgeschickt werden soll, sondern eben den ganzen Proceß zu durchdringen hat. Bei Hegel bestimmt sich die Logik als subjektive Wissenschaft, worin das Denken in und mit sich allein ist, vor und außer aller Wirklichkeit. Und doch soll es die wirkliche, reale Idee zu seinem Endpunkt haben. Während die Identitätsphilosophie mit ihrem ersten Schritt in der Natur ist, wirft Hegel die Natur aus der Logik heraus und erklärt sie dadurch für unlogisch. Die abstrakten Begriffe der Hegel'schen Logik gehören eben nicht an den Anfang der Philosophie, sie können erst dann eintreten, wenn das Bewußtsein die ganze Natur in sich aufgenommen hat, denn sie sind erst die Abstraktionen aus der Natur. So kann bei Hegel von objektiver Logik nicht die Rede sein, denn da, wo die Natur, das Objekt anfängt, hört gerade die Logik auf. So ist in der Logik die Idee im Werden, aber nur im Gedanken des Philosophen, ihr objektives Leben fängt erst da an, wo sie zum Bewußtsein gekommen ist. Sie ist aber als wirklich existirende schon am Ende der Logik — also kann mit ihr nun doch nicht weiter fortgefahren werden. Denn die Idee, als absolutes Subjekt=Objekt, als ideal=real, ist in sich vollendet und keines Fort-

schritts mehr fähig; wie kann sie also ins Andre, in die Natur, noch übergehen. Hier zeigt es sich schon, daß in der reinen Vernunftwissenschaft von einer wirklich existirenden Natur nicht die Rede sein kann. Was die wirkliche Existenz betrifft, muß eben der positiven Philosophie vorbehalten bleiben.

Das Verkehrte dieser Darstellung beruht hauptsächlich auf dem naiven Glauben, daß Hegel nicht über den Schelling'schen Standpunkt hinausgekommen sei und diesen noch dazu mißverstanden habe. Daß Schelling bei aller Mühe nicht aus der Existenz herauskommen kann, haben wir gesehen, und es bedürfte also eigentlich keiner Rechtfertigung, daß Hegel diesen Anspruch der abstrakten Idealität nicht machte. Könnte Schelling auch in der reinen Potenz verharren, so müßte ihm seine eigene Existenz beweisen, daß die Potenz übergegangen ist, also alle Konsequenzen des bloß logischen Seins jetzt in das reale fallen und das „Absolute" somit existirt. Was will er nun weiter mit der positiven Philosophie? Folgt aus der logischen Welt das logische Absolute, so folgt doch aus der existirenden Welt das existirende Absolute. Daß Schelling sich hierbei aber nicht begnügen kann, sondern nun noch eine positive Glaubensphilosophie annimmt, zeigt, wie sehr die empirische, außerweltliche Existenz des Absoluten aller Vernunft widerspricht, und wie sehr Schelling selbst dies empfindet. Weil nun Schelling die Hegel'sche Idee, die unendlich hoch über dem Absoluten der Identitätsphilosophie steht, weil sie das ist, was Jenes zu sein nur behauptet, auf seinen niedrigen Standpunkt herabziehen will, kann er das Verhältniß der Idee zu Natur und Geist nicht fassen. Schelling stellt sich wieder die Idee als extramundanes Wesen, als persönlichen Gott vor, was Hegeln gar nicht eingefallen ist. Die Realität der Idee ist bei Hegel nichts Anderes als — Natur und Geist. Darum hat Hegel das Absolute auch nicht zweimal. Am Ende der Logik ist die Idee als ideal=real, aber eben darum ist sie ja sogleich Natur. Ist sie bloß als Idee ausgesprochen, so ist sie nur ideal, nur logisch existirend. Das ideal=reale, in sich vollendete Absolute ist eben nur die Einheit von Natur und Geist in der Idee. Schelling aber faßt das Absolute immer noch als absolutes Subjekt, denn, ob es vom Inhalt der Objektivität erfüllt ist, bleibt es doch noch Subjekt, ohne Objekt zu werden, d. h. ihm ist das Absolute nur in der Vorstellung des persönlichen Gottes real. Er lasse diesen doch aus dem Spiel, und halte sich an die reine Gedankenbestimmung, in der es sich nicht um Persönlichkeit handelt. So ist das Absolute nicht real außer Natur und Geist. Wäre es das, so wären diese Beiden ja überflüssig. Handelte es sich also in der Logik um die idealen Bestim=

mungen der Idee, als realer in Natur und Geist, so handelt es sich nun um diese Realität selbst, um den Nachweis dieser Bestimmungen in der Existenz, welcher die letzte Probe und zugleich die höchste Stufe der Philosophie ist. So ist aus der Logik allerdings ein Fortschritt nicht nur möglich, sondern nothwendig, und eben dieser Fortschritt kehrt im selbstbewußten, unendlichen Geist zur Idee zurück. So zeigt sich die Nichtigkeit der Schelling'schen Behauptungen: Hegel erkläre die Natur für unlogisch (wofür übrigens Schelling einmal die ganze Welt erklärt), seine Logik, die nothwendige, selbstthätige Entwicklung des Gedankens, sei „subjektive Wissenschaft, und die objektive Logik könne gar nicht stattfinden, da dies die Naturphilosophie sei und diese aus der Logik geworfen." Als ob die Objektivität der Wissenschaft darin bestände, daß sie ein äußerliches Objekt als solches betrachtet! Nennt Schelling die Logik subjektiv, so ist kein Grund vorhanden, die Naturphilosophie auch für subjektiv zu erklären, denn dasselbe Subjekt, das hier denkt, denkt auch da, und auf den betrachteten Inhalt kommt es ja nicht an. Hegel's objektive Logik aber entwickelt nicht, sie läßt die Gedanken sich selbst entwickeln, und das denkende Subjekt ist als bloßer Zuschauer rein zufällig.

Hierauf knüpft Schelling, zur Geistesphilosophie übergehend, an die Aeußerungen an, in denen die Philosophie Hegel's mit seinen persönlichen Neigungen und Vorurtheilen im Kampfe liegt. Die religionsphilosophische Seite des Hegel'schen Systems gibt ihm Anlaß, Widersprüche zwischen Prämissen und Folgerung aufzuzeigen, die längst von der junghegelschen Schule aufgedeckt und anerkannt worden sind. So sagt er ganz richtig: So will diese Philosophie christlich sein, wozu sie doch Nichts zwingt; bliebe sie auf dem ersten Stand der Vernunftwissenschaft stehen, so hätte sie ihre Wahrheit in sich selbst. — Er schließt seine Bemerkungen dann mit der Anerkennung des Hegel'schen Ausspruchs, daß die letzten Formen der Erringung des Absoluten Kunst, Religion und Philosophie seien. Nur müsse, und dies gilt ihm für den dialektischen Punkt dieses Ausspruchs, da Kunst und Religion über die reine Vernunftwissenschaft hinausgingen, diese Philosophie dies auch thun und eine zweite, eine von der bisherigen verschiedene sein. Aber wo sagt denn Hegel dies? Am Ende der Phänomenologie, wo er die ganze Logik als zweite Philosophie vor sich hat. Die Phänomenologie war aber — hier tritt gerade das Gegentheil der Schelling'schen Auffassung hervor — nicht reine Vernunftwissenschaft, sondern grade erst der Weg zu ihr, die Erhebung des Empirischen, des sinnlichen

Bewußtseins auf den Standpunkt der reinen Vernunftwissenschaft. Nicht das logische, sondern das phänomenologische Bewußtsein findet diese drei als letzte „Möglichkeiten, sich der Existenz des absolut Ueberseienden zu versichern,“ vor sich. Das logische, freie Bewußtsein sieht ganz andre Dinge, um die wir uns vorläufig indeß noch nicht zu bekümmern haben, es hat das Absolute schon in sich.

So wäre der schwere Schritt gethan, der Abfall von der reinen Vernunft offen ausgesprochen. Schelling ist seit den Scholastikern der Erste, der diesen Schritt wagt; denn Jacobi und seines Gleichen zählen nicht, weil sie nur einzelne Seiten ihrer Zeit, nie ihre Ganzheit vertraten. Zum ersten Male seit fünfhundert Jahren tritt ein Heros der Wissenschaft auf und erklärt diese für die Magd des Glaubens. Er hat es gethan — die Folgen fallen auf ihn. Uns kann es nur freuen, daß der Mann, der ein Träger seiner Zeit war, wie Keiner, in dem sein Jahrhundert zum Selbstbewußtsein kam, daß dieser Mann auch von Schelling für die höchste Blüthe der Vernunftwissenschaft erklärt wird. Wer an die Allmacht der Vernunft glaubt, nehme sich dies Zeugniß eines Feindes zu Herzen.

Schelling schildert die positive Philosophie folgendermaßen: Sie ist von der negativen ganz unabhängig, und kann nicht mit dem Ende dieser als einem Existirenden anfangen, sondern muß die Existenz erst selbst erweisen. Das Ende der negativen ist in der positiven nicht Princip, sondern Aufgabe; der Anfang der positiven ist durch sich selber absolut. Die Einheit Beider ist nie vorhanden gewesen, und war weder durch Unterdrückung Einer, noch durch Vermischung Beider zu erlangen. Es läßt sich nachweisen, daß Beide von jeher im Widerstreite mit einander waren. (Hier folgt der Versuch eines solchen Nachweises von Sokrates bis zu Kant, in welchem Empirismus und Apriorismus wieder scharf getrennt seien. Wir müssen diesen übergehen, da er ganz ohne alle Resultate bleibt.) Nun ist die positive Philosophie aber nicht reiner Empirismus, am wenigsten aber solcher, der sich auf innere, mystisch-theosophische Erfahrung basirt, sondern sie hat ihr Princip in dem, was weder im bloßen Denken ist, noch in der Erfahrung vorkommt, also im absolut Transcendenten, was über alle Erfahrung und alles Denken hinausgeht und Beiden zuvorkommt. Daher muß der Anfang nicht relatives Prius sein, wie im reinen Denken, wo die Potenz den Uebergang vor sich hat, sondern absolutes Prius, so daß nicht vom Begriff zum Sein, sondern vom Sein zum Begriffe fortgeschritten wird. Dieser Uebergang ist nicht nothwendig, wie der erste, sondern Folge einer

freien, das Sein überwindenden That, die a posteriori durch die Empirie erwiesen wird. Denn wenn es der negativen Philosophie, die auf logischer Konsequenz beruht, gleichgültig sein kann, ob es eine Welt gibt, und ob diese mit ihrer Konstruktion übereinstimmt, so schreitet die positive durch freies Denken fort und muß so ihre Bestätigung in der Erfahrung haben, mit der sie gleichen Schritt zu halten hat. Ist die negative Philosophie reiner Apriorismus, so ist die positive apriorischer Empirismus. Weil in ihr ein freies, d. h. wollendes Denken vorausgesetzt wird, so sind ihre Beweise auch nur für die Wollenden und „Klugen"; man muß sie nicht nur verstehen, sondern ihre Kraft auch fühlen wollen. Befindet sich unter den Erfahrungsgegenständen etwa auch die Offenbarung, so gehört sie dieser ebenso zu, wie der Natur und Menschheit, und hat daher für diese keine andere Autorität, wie für alles Uebrige; wie z. B. für die Astronomie die Planetenbewegungen allerdings Autoritäten sind, mit denen die Berechnungen übereinzustimmen haben. Sagt man, die Philosophie wäre ohne die vorhergegangene Offenbarung nicht zu diesem Resultate gekommen, so hat dies allerdings in etwas seine Richtigkeit, aber jetzt kann die Philosophie es auch allein; wie es Leute gibt, die kleine Fixsterne, nachdem sie sie einmal durch das Teleskop erkannt haben, nachher auch mit bloßen Augen entdecken können und somit nicht mehr vom Teleskop abhängig sind. Die Philosophie muß das Christenthum, das ebenso gut Realität ist wie Natur und Geist, in sich aufnehmen, aber nicht allein eine Offenbarung, sondern die innere Nothwendigkeit der bloß logischen Philosophie zwingt diese, über sich selbst hinauszugehen. Die negative bringt Alles zur bloßen Erkennbarkeit und gibt es dann an die andern Wissenschaften ab, nur das Eine Letzte kann sie nicht dahin bringen, und doch ist dies das am meisten Erkennenswerthe; dies also muß sie in einer neuen Philosophie wieder aufnehmen, die die Aufgabe hat, eben dies Letzte als Existirendes zu erweisen. So wird die negative erst Philosophie in Beziehung auf die positive. Wäre die negative allein, so hätte sie kein reales Resultat, und die Vernunft wäre nichtig, in der positiven triumphirt sie; in ihr wird die in der negativen gebeugte Vernunft wieder aufgerichtet.

Ich brauche zur Erläuterung dieser Schelling'schen Sätze wohl Nichts zu sagen, sie erklären sich von selbst. Aber vergleichen wir sie mit den Versprechungen, die Schelling am Anfange gab, welch' ein Abstand zeigt sich da! Die Philosophie sollte revolutionirt werden, eine Lehre sollte sich entwickeln, die der Negation der letzten Jahre ein Ende machen werde, die Versöhnung von Glauben und Wissen war im Anzuge, und was

kommt endlich heraus? Eine Lehre, die weder in sich selbst, noch in etwas Anderem, Erwiesenem, ihren Grund hat. Hier stützt sie sich auf ein von aller logischen Nothwendigkeit befreites, d. h. willkührliches, nichtiges Denken, und dort auf das, dessen Realität eben in Frage gestellt, dessen Behauptungen eben bestritten werden, auf die Offenbarung. Eine naive Forderung, daß man, um sich vom Zweifel zu kuriren, eben den Zweifel wegwerfen soll! „Ja, wenn Ihr nicht glaubt, so kann Euch nicht geholfen werden!" Was wollte denn Schelling hier in Berlin? Er hätte statt seines positiven Schatzes eine Widerlegung von Strauß's „Leben Jesu," von Feuerbach's „Wesen des Christenthums" u.s.w. mitbringen sollen, da hätte er noch Geschäfte machen können; aber so bleiben die Hegelianer lieber in der bekannten „Sackgasse" stecken, als daß sie sich ihm „auf Gnade und Ungnade übergeben;" und die positiven Theologen werden auch lieber wie bisher aus der Offenbarung heraus, als in sie hinein arbeiten. Hierzu paßt denn auch das seit Neujahr täglich wiederholte Geständniß, er wolle keinen Beweis des Christenthums, auch keine spekulative Dogmatik, sondern nur einen Beitrag zur Erklärung des Christenthums geben. Mit der Nothwendigkeit der negativen Philosophie, über sich selbst hinauszugehen, ist es auch nicht weit her, wie wir gesehen haben. Führt die Voraussetzung des Uebergangs a potentia ad actum nothwendig auf den nur von dieser Voraussetzung abhängigen logischen Gott, so führt der durch die Erfahrung bewiesene wirkliche Uebergang auch auf den wirklichen Gott, und die positive Wissenschaft ist überflüssig.

Den Uebergang zur positiven Philosophie nimmt Schelling vom ontologischen Beweise für das Dasein Gottes. Gott kann nicht zufällig existiren, also „wenn er existirt," existirt er nothwendig. Dieser Zwischensatz in die Lücke des Schlusses ist ganz richtig. So kann Gott nur das an und vor sich selbst (nicht für sich; — Schelling ist so erbost auf Hegel, daß er selbst seine Ausdrücke als sprachwidrig tadeln und verbessern zu müssen glaubt) Seiende sein, d. h. er existirt vor sich selbst, vor seiner Gottheit. So ist er das geradezu vor allem Denken Blindseiende. Da es nun aber zweifelhaft ist, ob er existirt, so müssen wir vom Blindseienden ausgehen, und sehen, ob wir vielleicht von da zum Begriffe Gottes gelangen können. Wenn also in der negativen Philosophie das allem Sein zuvorkommende Denken, so ist in der positiven das allem Denken zuvorkommende Sein Princip. Dieses blinde Sein ist das nothwendige Sein; Gott ist aber nicht dies, sondern das nothwendig „Nothwendigseiende;" das nothwendige Sein ist allein das Seinkönnen des höchsten Wesens. Dies Blindseiende ist nun das,

was keiner Begründung bedarf, weil es allem Denken zuvorkommt. So fängt die positive Philosophie mit dem ganz Begrifflosen an, um es a posteriori, als Gott, begreiflich und zum immanenten Inhalt der Vernunft zu machen. Diese ist hier erst frei und dem nothwendigen Denken entkommen.

Dieses „Blindseiende" ist die Hyle, die ewige Materie früherer Philosophie. Daß diese sich zu Gott entwickelt, ist wenigstens neu. Bisher war sie immer das Gott entgegengesetzte, dualistische Princip. Doch sehen wir weiter den Inhalt der positiven Philosophie an.

Dieses Blindseiende, das auch das „unvordenkliche Sein" genannt werden kann, ist purus actus der Existenz und die Identität von Wesen und Sein (was von Gott als Aseität ausgesagt wird). Dies aber scheint nicht als Basis eines Processes dienen zu können, da ihm alle bewegende Kraft fehlt, und diese nur in der Potenz liegt. Aber warum sollte dem actus purus die Möglichkeit abgeschnitten sein, hintennach auch Potenz werden zu können; die Konsequenz, daß das Seinseiende nicht auch post actum das Seinkönnende sei, ist nicht da. Dem unvordenklichen Sein kann sich — dem steht Nichts entgegen — nach der Hand die Möglichkeit darstellen, ein zweites Sein aus sich hervorgehen zu lassen. Hierdurch wird das blinde Sein Potenz, denn es bekommt etwas, das es wollen kann, und wird so Herr seines eigenen blinden Seins. Entläßt es dies zweite Sein, so ist das erste blinde Sein nur potentiâ actus purus, und somit sich selbst besitzendes Sein (doch ist dieß Alles erst Hypothese, die sich durch den Erfolg zu beweisen hat), es wird durch Unterscheidung von jenem erst seiner selbst bewußt, als des seiner Natur nach nothwendigen; das blinde Sein erscheint als zufällig, weil nicht vorhergesehen, und hat sich so durch Ueberwindung seines Gegentheils als nothwendig zu erweisen. Dies ist der letzte Grund des ihm entgegentretenden Seins und somit der letzte Grund der Welt. Das Gesetz, daß Alles klar werde und Nichts verborgen bleibe, ist das höchste Gesetz alles Seins, zwar kein Gesetz, das über Gott steht, sondern ein solches, das ihn erst in Freiheit setzt, also schon selbst ein göttliches. Dieses große Weltgesetz, diese Weltdialektik will eben nicht, daß etwas Unentschiedenes sei. Nur sie kann die großen Räthsel lösen. Ja, Gott ist so gerecht, daß er jenes entgegengesetzte Princip anerkennt bis zum Ende, und bis aller Widerspruch erschöpft ist. Alles unfreiwillige, unvordenkliche Sein ist unfrei; der wahre Gott ist der lebendige, der etwas Anderes als das Unvordenkliche werden kann. Sonst ist entweder mit Spinoza anzunehmen, daß Alles aus der göttlichen Natur nothwendig,

ohne sein Zuthun, emanire (schlechter Pantheismus), oder daß der Begriff der Schöpfung ein für die Vernunft unfaßbarer sei (schaler Theismus, der den Pantheismus nicht überwinden kann). So wird das unvordenkliche Sein Potenz des entgegengesetzten, und da ihm die Potentialität etwas Unleidliches ist, so wird es nothwendig wirken wollen, sich in den actus purus wiederherzustellen. So muß das zweite Sein vom ersten wieder negirt und in die Potenz zurückgeführt werden. So wird es nicht nur Herr der ersten Potenz, sondern auch der zweiten, sein Unvordenkliches in ein Seiendes zu verwandeln, und dadurch von sich wegzubringen und so seine ganze Existenz aufzugeben. In dieser liegt auch sein bisher vom Sein verhülltes Wesen; das reine Sein, das durch den Widerstand eine Potenz in sich bekommen hat, ist nun selbstständig als Wesen. So ist dem Herrn der ersten Möglichkeit auch die gegeben, sich als sich selbst zu zeigen, als vom nothwendigen Sein frei, als Geist sich zu setzen; denn Geist ist, was frei ist, zu wirken und nicht zu wirken, was im Sein seiner mächtig ist, und auch seiend bleibt, wenn es sich nicht äußert. Dies ist aber nicht das unmittelbar Seinkönnende, noch auch das Seinmüssende, sondern das Seinkönnend-Seinmüssende. Diese drei Momente erscheinen dem unvordenklichen Sein als eigentlich Seinsollende, so daß außer diesen drei Momenten es nichts Andres gibt und alles Zukünftige ausgeschlossen ist.

Der Gedankengang in der positiven Philosophie ist, wie wir sehen, sehr „frei.“ Schelling hat es hier kein Hehl, daß er bloße Hypothesen macht, die sich erst durch den Erfolg, d. h. durch Uebereinstimmung mit der Offenbarung, als richtig zu erweisen haben. Eine Folge dieses freien, wollenden Denkens ist, daß er das „unvordenkliche Sein“ gerade so sich benehmen läßt, als wäre es bereits das, was erst daraus entwickelt werden soll, nämlich Gott. Das unvordenkliche Sein kann ja noch gar nicht sehen, wollen, entlassen, zurückführen. Es ist Nichts als eine kahle Abstraktion von der Materie, die gerade von allem Persönlichen, Selbstbewußten am weitesten entfernt ist. Es ist durch keine Entwicklung möglich, in diese starre Kategorie Selbstbewußtsein zu bringen, es sei denn, daß sie als Materie gefaßt werde und durch die Natur zum Geist sich entwickle, wie das „schrankenlose Sein“ in der negativen, das von diesem nur durch die nichtige Bestimmung der Unvordenklichkeit unterschieden ist. Diese Unvordenklichkeit kann nur zum Materialismus und höchstens zum Pantheismus führen, aber nie zum Monotheismus. Das Wort Cuvier's bewährt sich auch hier: „Schelling setzt Metaphern an die Stelle der Beweisgründe und verändert, statt Begriffe zu ent-

wickeln, Bilder und Allegorieen nach Bedürfniß." Zudem sind Entwicklungen, in denen jeder Fortschritt durch: es ist kein Grund vorhanden, daß dies nicht geschehe, die logische Konsequenz fehlt, warum dies nicht möglich sein sollte, u. s. w., zurückgewiesen wird, wenigstens bis jetzt in der Philosophie nicht dagewesen. Auf diese Weise läßt sich auch die chinesische und otaheitische Religion aus dem „unvordenklichen Sein" entwickeln, und auch sie bewährt sich dadurch, daß sie ein Faktum ist, so gut wie das Christenthum. Was aber das neuentdeckte Weltgesetz, daß Alles klar werde, betrifft, so läßt sich nicht läugnen, daß hier wenigstens sehr wenig klar wird und sehr viel verborgen bleibt. Man sieht hier nur die Klarheit des Gedankens in den finstern Abgrund der Phantasterei versinken. Soll jenes Gesetz aber heißen, daß Alles wegen seiner Existenz sich vor der Vernunft zu rechtfertigen habe, so ist dies wieder einer der Grundgedanken Hegel's und noch dazu von Schelling selbst nicht angewandt. Den Schluß der obigen Darlegung mit seinem Können, Müssen, Sollen dahin zu bringen, daß Alles klar werde, wird man wohl noch eine Zeitlang vergeblich sich bemühen. In welchem Verhältniß, fragt sich vor Allem, stehen diese drei positiven Potenzen zu den drei negativen? Es wird nur das klar, daß sie jedenfalls zwar sein sollende, aber nicht seinkönnend=seinmüssende Möglichkeiten sind.

Dieser „eingreifendsten" Dialektik, behauptet Schelling, sei es allein möglich, von dem actu Nothwendigexistirenden des Spinoza zum natura sua Nothwendigseienden zu gelangen. Denn nur dies habe er wollen können, da er nicht die Existenz des Göttlichen, sondern nur die Gottheit des Existirenden beweisen wolle (gerade dasselbe thut die junghegelsche Philosophie auch), nämlich die Gottheit des actu ewig, von selbst Seienden. Wer aber beweist uns denn, daß etwas von Ewigkeit existirt? Das actu von selbst Seiende kann nur auf die Ewigkeit der Materie führen, sobald man logisch schließt. Unlogische Schlüsse gelten aber nicht, ob die Offenbarung auch dazu Ja sagt. „Wollte man einer schwachen Dialektik zufolge sagen: Gott nimmt die Potenz des entgegengesetzten Seins nur an, um die blinde Affirmation seiner Existenz in eine durch Negation vermittelte zu verwandeln, so fragt sich, warum er dies thut? Nicht seiner selbst willen, denn er kennt seine Macht, nur für Andre kann er das von ihm verschiedene Sein zum Gegenstand des Wollens machen. In diesem Von=sich=wegsein liegt erst Gottes Wesen, seine Seligkeit, alle seine Gedanken sind nur außer ihm, in der Schöpfung. So ist es freilich ein Proceß der Suspension und Wiederherstellung, aber dazwischen liegt die ganze Welt."

Wie lächerlich macht sich hier der Hochmuth, mit dem die karikirte, eingreifendste Dialektik auf ihr „schwaches" Urbild herabsieht! Sie hat dies nicht einmal so weit verstanden, daß sie es richtig darstellen kann. Selbst Hegel denkt nach Schelling in dieser vorstellungsmäßigen Weise; Schelling läßt ihn etwa so deduciren: Hier ist Gott. Dieser schafft die Welt. Sie negirt ihn. Weßhalb, weil sie böse ist? Gott bewahre, bloß weil sie da ist. Sie nimmt allen Raum für sich, und Gott, der nicht weiß, wohin, sieht sich genöthigt sie wieder zu negiren. Da müßte er sie freilich vernichten. Die Tiefe aber, nach der die Negation nothwendig aus dem erst Ansichseienden hervorgeht, als Entfaltung des innersten Wesens, als die Erweckerin des Bewußtseins, bis sie in ihrer höchsten Thätigkeit sich aus sich selbst wieder negiren muß und das Entwickelte, Beisichbleibende, Freie als Produkt hervorgehen läßt, von der kann Schelling keine Ahnung haben, denn sein Gott ist frei, d. h. willkührlich handelnd.

Gott oder das unvordenkliche Sein hat nun die Welt oder das konträre Sein gesetzt. Diese besteht eben nur im göttlichen Willen und hängt von ihm ab. Sie behufs seiner Wiederherstellung mit einem Schlage zu vernichten, läßt seine Gerechtigkeit nicht zu, denn das Konträre hat nun gewissermaßen ein Recht, einen von Gott unabhängigen Willen. Darum wird es allmählig und nach einem die Stufen des Ganges bestimmenden Princip durch die beiden letzten Potenzen zurückgeführt. War also die erste Potenz die veranlassende Ursache der ganzen Bewegung und des konträren Seins, so war die zweite die ex actu gesetzte, die sich in der Ueberwindung der ersten verwirklichende, die, auf das konträre Sein wirkend, dies der dritten Potenz unterwarf, sodaß das konträre Sein als konkretes Ding zwischen die drei Potenzen trat. Diese erweisen sich nun als: causa materialis, ex qua, causa efficiens, per quam, causa finalis, in quam (secundum quam) omnia fiunt.

Ist nun das unvordenkliche Sein Bedingung der Gottheit, so ist mit der Schöpfung Gott als solcher da, als Herr des Seins, in dessen Macht es steht, jene Möglichkeiten als wirklich zu setzen, oder nicht. Er bleibt außerhalb des ganzen Processes und geht über jene Trias der Ursachen als causa causarum hinaus. Um nun die Welt nicht als Emanation seines Wesens erscheinen zu lassen, stand es bei Gott, alle möglichen Stellungen der Potenzen gegen einander zu versuchen, d. h. die zukünftige Welt *wie in einem Gesicht an sich vorüber gehen zu lassen*. Denn die bloße Allmacht und Allwissenheit vermittelt dies nicht allein, sondern die Werke sind als Visionen des Schöpfers vor-

handen. Daher wurde jene Urpotenz, die erste Veranlassung des konträren Seins, immer besonders verherrlicht; sie ist die indische Maja (mit dem deutschen „Macht", Potenz, verwandt), die die Netze des bloß Erscheinenden ausspannt, um den Schöpfer zur wirklichen Schöpfung zu bewegen, sowie die Fortuna primigenia zu Präneste.

Ich setze kein Wort hinzu, um den mystischen Schmetterlingsstaub dieser Vision nicht zu verwischen.

Daß Gott nun wirklich schafft, läßt sich a priori nicht beweisen, es erklärt sich aus dem einzigen, bei Gott zulässigen Bedürfniß, erkannt zu sein, das grade den edelsten Naturen am meisten eigen ist. Der Gott der Schöpfung ist nicht der schlechthin Einfache, sondern der in einer Mehrheit Einfache, und da diese Mehrheit (jene Potenzen) eine in sich geschlossene ist, so ist der Schöpfer der All-Eine, und dies ist Monotheismus. Weil er Allem zuvorkommt, so kann er nicht seines Gleichen haben, denn das potenzlose Sein kann überhaupt nicht (!). Gott, von dem bloß nebenbei gesagt wird, er sei der Einzige, ist nur der Gott der Theisten; der Monotheismus erfordert die Einzigkeit, ohne die Gott nicht Gott ist, während der Theismus bei der unendlichen Substanz stehen bleibt. Der Fortschritt von hier aus zu dem, der im Verhältniß zu den Dingen als Gott ist, ist der Pantheismus; in ihm sind die Dinge Bestimmungen Gottes. Erst der Monotheismus enthält Gott als wirklichen Gott, als lebendigen, wo die Einheit der Substanz in der Potenz verschwunden ist, und eine übersubstantielle Einheit an ihre Stelle trat, sodaß Gott der unüberwindliche Eine gegen Drei ist. Obgleich Mehrere, sind doch nicht mehrere Götter, sondern nur Ein Gott, nicht in der Gottheit Mehrere. So sind Monotheismus und Pantheismus Fortschritte gegen den Theismus, der der letzte Ausdruck des Absoluten in der negativen Philosophie ist. Im Monotheismus ist der Uebergang zum Christenthum, denn die Alleinheit hat ihren bestimmten Ausdruck in der Dreieinigkeit.

Man bemühe sich, diese Dreieinigkeit zu begreifen, wie man will, es bleiben immer Drei gegen Einen, Einer gegen Drei. Ist Gott die Einheit von Dreien, so kann er dies nur als ein Vierter sein, oder es bleiben drei Götter. Ist bloß die Gottheit ihre Einheit, so ist ebensogut die Menschheit die Einheit aller Menschen, und man hat, wie Einen Gott, auch nur Einen Menschen. Die Vielen lassen sich aber ebensowenig wie die Drei wegbringen, und es kommt nimmermehr aus drei Personen Eine heraus. Der alte Widerspruch der Dreieinigkeit liegt ganz offen da, und man erstaunt über die Kühnheit Schelling's, zu behaupten,

er sei gelöst. Daß die Dreiheit erst der wahre Ausdruck der Einheit sei, ist wieder aus Hegel entnommen, aber wie gewöhnlich zur baaren Inhaltslosigkeit verflacht. Bei Hegel bleibt die Dreiheit eine Stufenfolge von Entwicklungsmomenten des Gottes, wenn man einen solchen einmal bei ihm statuiren will. Hier aber sollen die drei Momente als Persönlichkeiten neben einander stehen, und es ist origineller Weise behauptet, die wahre Persönlichkeit einer Person sei, daß sie drei Personen sei.

Bis jetzt haben wir indeß erst die Eine Person, den Vater. Denn wenn ein zuvor Seiendes ein zu ihm Gehöriges von sich wegbringt, sodaß dies sich nothwendig selbst verwirklicht, so heißt das mit Recht Zeugen. Ist nun in diesem Verwirklichungsproceß das konträre Sein (B) wirklich überwunden, so ist auch die zweite Potenz Herr desselben, wie die erste, und so die Gottheit des Sohnes gleich der des Vaters. So auch die dritte Potenz, die als das vom Sein freie Wesen erst nach Besiegung des B wieder ins Sein kommen kann; dann aber mit jenen gleiche Herrlichkeit und Persönlichkeit hat, und als Geist erscheint. So sind am Ende drei Persönlichkeiten, aber nicht drei Götter, weil das Sein Eines, also auch die Herrlichkeit darüber nur Eine ist (als ob die beiden spartanischen Könige, weil ihre Herrschaft Eine war, je nur Ein König gewesen seien!). In den Potenzen, während sie in Spannung sind, sehen wir bloß die natürliche Seite des Processes („Spannung" scheint der Proceß der negativen Philosophie zu sein) als die Entstehung der Welt; mit den Personen eröffnet sich erst die Welt des Göttlichen, und die göttliche Bedeutung jenes Processes, daß das Sein, ursprünglich als Möglichkeit beim Vater, dem Sohne gegeben und von diesem dem Vater als Ueberwundenes zurückgegeben wird. Außer dem Sohne ist es auch dem Geiste gegeben von Vater und Sohn, und er hat nur das Beiden gemeinschaftliche Sein. Durch die ganze Natur geht die Spannung der Potenzen, und jedes Ding hat ein gewisses Verhältniß derselben. Jedes Entstehende ist ein Viertes zwischen den Potenzen, der Mensch aber, in dem sich die Spannung völlig löst, hat schon ein Verhältniß zu den Persönlichkeiten als solchen, denn in ihm drückt sich jener letzte Moment der Verwirklichung aus, in dem die Potenzen zu wirklichen Persönlichkeiten werden. Dieser Proceß ist also für die Dinge Schöpfungs-, für die Persönlichkeiten theogonischer Proceß.

So hat uns denn Schelling den persönlichen nicht nur, sondern auch den dreieinigen Gott, Vater, Sohn und Geist, welcher Letztere freilich nur mit Mühe untergebracht wurde, sodann die willkührlich geschaffene,

von Willkühr abhängige, also hohle und nichtige Welt aus dem Abgrunde des unvordenklichen Seins ans Tageslicht gezaubert und hat so die Basis des Christenthums. Die Inkonsequenzen, Willkührlichkeiten, kecken Behauptungen, Lücken, Sprünge, Suppositionen, Verwirrungen, die sich Schelling hier zu Schulden kommen läßt, einzeln aufzuzeigen, kann meine Absicht nicht sein; war es schon im nothwendigen Denken so arg damit, so durfte man im freien auf eine noch größere Verwirrung von Scholastik und Mystik — das ist das Wesen des Neuschellingianismus — rechnen. Weder kann der Leser solche übermenschliche Geduld von mir, noch ich von ihm solches Interesse an der Sache verlangen. Zudem, was auf der Hand liegt, braucht nicht erst aufgedeckt zu werden. Nur im Allgemeinen den Gedankengang zu verfolgen, nur aufzuweisen, wie zwischen Hegel und Schelling gerade das Umgekehrte von dem stattfindet, was Schelling behauptet, ist mein Zweck. Jetzt, auf christlichem Boden, können wir die Thatsachen noch mehr sprechen lassen. Zunächst erklärt Schelling seine Unfähigkeit, die Welt zu begreifen, in so fern, als er das Böse nicht begreifen kann. Der Mensch habe in Gott bleiben können und auch nicht, daß er es nicht gethan habe, sei freier Wille von seiner Seite gewesen. Er habe sich dadurch an Gottes Statt gesetzt und da, wo Alles geordnet schien, Alles nochmals aufs Spiel gesetzt. Die Welt sei, von Gott getrennt, der Aeußerlichkeit Preis gegeben worden, das Moment habe seine Stellung als solches verloren. Der Vater sei „gleichsam" aus seiner Stelle verdrängt (später wird das Gleichsam ausgelassen).

Noch immer sei aber die christliche Dreieinigkeit nicht da, der eigne, vom Vater unabhängige Wille des Sohns noch nicht ausgesprochen. Jetzt aber tritt am Ende der Schöpfung etwas Neues ein, das im Menschen sich selbst besitzende B. In seiner Wahl liegt es, mit Gott Eins zu sein oder nicht. Er will nicht, und drängt dadurch die höhere Potenz in die Potentialität zurück, die nun erst, durch den Willen des Menschen vom Vater getrennt, ebenso sehr des Menschen Sohn wie Gottes Sohn ist (dies die Bedeutung des neutestamentlichen Ausdrucks) und ein göttlich-außergöttliches Sein hat. Jetzt kann sie dem Sein in die Außergöttlichkeit folgen und es zu Gott zurückführen. Der Vater ist der Welt nun abgewandt und wirkt in ihr nicht mehr mit seinem Willen, sondern mit seinem Unwillen (dies die wahre Bedeutung des Zornes Gottes). So hat der Vater auch nicht die böse Welt vernichtet, sondern im Hinblick auf den Sohn erhalten, wie geschrieben steht. In ihm, d. h. im Hinblick auf ihn, sind alle Dinge gemacht. So haben wir hier zwei Zeiten, den Aeon des Vaters, wo das Sein (die Welt) noch als Potenz

im Vater lag und der Sohn noch nicht selbstständig war, und den Aeon des Sohns, die Zeit der Welt, deren Geschichte die des Sohns ist. Diese Zeit hat wieder zwei Abschnitte; im ersten ist der Mensch ganz in der Gewalt des konträren Seins, des B, der kosmischen Potenzen. Hier ist der Sohn im Stande der Negation, des tiefsten Leidens, der Passivität, vom Sein (d. h. von der Welt) vorerst ausgeschlossen, unfrei, außer dem menschlichen Bewußtsein. Zur Eroberung des Seins kann sie nur auf natürliche Weise wirken. Dies ist die Zeit des alten Bundes, wo der Sohn nicht seinem Willen, sondern seiner Natur nach die Herrschaft des Seins anstrebt. Diese Bedeutung jener Zeit fehlte bisher in der Wissenschaft, dies hatte noch Niemand. Es ist aufs bestimmteste im Alten Testamente angedeutet, namentlich im 53. Kapitel des Jesaias, wo von einem gegenwärtigen Leiden des Messias die Rede ist. Erst mit der Erstarkung der zweiten Potenz, mit der errungenen Herrschaft über das Sein beginnt die zweite Zeit, wo sie frei und mit Willen handelt. Dies ist die Zeit ihres Erscheinens in Christo, die der Offenbarung. Dies ist der Schlüssel des Christenthums, mit diesem Ariadnefaden ist es möglich, „sich durch das Labyrinth meiner Gedankenwege zu finden." — Durch die Empörung des Menschen werden die durch Ueberwindung des B in der Schöpfung entstandenen Persönlichkeiten wieder zu bloßen Möglichkeiten, in die Potentialität zurückgedrängt und vom Bewußtsein ausgeschlossen, außergöttlich gesetzt. Hier ist nun die Ursache eines neuen Processes, der im Bewußtsein des Menschen vor sich geht, und von dem die Gottheit ausgeschlossen ist, denn in ihrer Spannung sind die Potenzen außergöttlich. Dieser Proceß der Unterwerfung des Bewußtseins unter die Herrschaft der Potenzen ist im Heidenthum als mythologische Entwicklung vor sich gegangen. Die tiefere geschichtliche Voraussetzung der Offenbarung ist die Mythologie. Wir haben nun in der Philosophie der Mythologie die einzelnen Potenzen im mythologischen Bewußtsein nachzuweisen, und das Bewußtsein darüber in den griechischen Mysterien.

Es fragt sich, ob der hier von Schelling behauptete Einfluß des Menschen auf die Selbstentwicklung Gottes — denn nur so kann dies genannt werden — christlich ist? Der christliche Gott aber ist ein von Ewigkeit fertiger, dessen Ruhe selbst durch das temporäre Erdenleben des Sohns keine Veränderung erleidet. Ueberhaupt endigt die Schöpfung nach Schelling auf eine schmähliche Weise. Das Kartenhaus der „Mittelpotenzen, der relativ Seienden und Seinkönnenden," ist kaum aufgebaut, die drei Potenzen stehen auf dem Punkte, Persönlichkeiten zu werden — da macht der dumme Mensch einen leichtsinnigen Streich, und die ganze

künstliche Architektonik stürzt über einander, und die Potenzen bleiben Potenzen wie bisher. Es ist gerade wie in dem Märchen, wo ein Schatz, von hellglänzenden Geistergestalten umgeben, aus der Tiefe beschworen wird; schon am Rande des Abgrundes schwebt das Ersehnte empor — da wird ein unbesonnenes Wort gesprochen, die Gestalten zerrinnen, der Schatz sinkt hinab und für immer schließt ihn die Tiefe ein. Der Schelling'sche Gott hätte seine Sache auch etwas klüger machen können, da hätte er sich viele Mühe und uns die Philosophie der Offenbarung erspart. Die Blüthe der Schelling'schen Mystik entwickelt sich aber hier in dem Leidenszustande des Sohns. Dieses dunkle, geheimnißvolle Verhältniß göttlicher Außergöttlichkeit, bewußter Bewußtlosigkeit, thätiger Unthätigkeit, willenlosen Willens, diese Ueberstürzung sich drängender Widersprüche ist für Schelling allerdings eine unschätzbare Fundgrube von Konsequenzen, denn daraus läßt sich Alles ableiten. Noch unklarer ist das Verhältniß dieser Potenz zum Bewußtsein des Menschen. Hier wirken alle Potenzen als kosmische, natürliche, aber wie? Was sind kosmische Potenzen? Kein einziger Schüler Schelling's, er selbst nicht, kann hierauf eine vernünftige Antwort geben. Es ist dies eben wieder eine der verworrenen, mystischen Denkbestimmungen, zu denen er seine Zuflucht nehmen muß, um selbst „mit freiem, wollendem Denken zur Offenbarung zu gelangen. „Die mythologischen Vorstellungen lassen sich nicht anders erklären, denn als nothwendiges Erzeugniß des in die Gewalt der kosmischen Potenzen gerathenen Bewußtseins." Die kosmischen Potenzen sind aber die in ihrer Spannung befindlichen göttlichen Potenzen, das Göttliche als Nichtgöttliches. Hierdurch soll denn auch der Bezug der Mythologie auf die Natur erklärt, hierdurch vollkommen neue Thatsachen und eine Ausfüllung des vorgeschichtlichen Zeitraums der Menschheit, nämlich durch die „ungeheuren Erregungen des Gemüths bei Erzeugung der Göttervorstellungen," gewonnen sein.

Wir können uns die Darstellung der „Philosophie der Mythologie" ersparen, da sie nicht unmittelbar in die Philosophie der Offenbarung gehört, und außerdem Schelling im nächsten Semester sie ausführlicher vortragen wird. Dieser Theil der Vorlesungen war übrigens bei weitem der beste und enthält Manches, das, wenn es von der mystischen, entstellenden Anschauungsweise befreit wird, auch der nicht verwerfen dürfte, der diese Phasen des Bewußtseins vom freien, reinmenschlichen Standpunkte betrachtet. Es fragt sich nur, inwiefern eben dies Schelling's Eigenthum ist, und ob es überhaupt nicht von Stuhr herrührt. Das Verkehrte der Schelling'schen Darstellung liegt hauptsächlich darin, daß er

den mythologischen Proceß nicht als freie Selbstentwicklung des Bewußtseins innerhalb der weltgeschichtlichen Nothwendigkeit faßt, sondern immer übermenschliche Principien und Kräfte wirken läßt, und zwar auf die verworrenste Weise, so daß diese Potenzen zugleich die „Substanz des Bewußtseins“ und doch wieder etwas mehr sind. Zu solchen Mitteln muß man sich freilich entschließen, wenn einmal absolut übermenschliche Einflüsse statuirt werden. So gebe ich Schelling seine Hauptresultate der Mythologie in Beziehung aufs Christenthum gern zu, nur in andrer Weise, indem ich beide Erscheinungen nicht als dem Bewußtsein von außen her beigebracht, übernatürlich, sondern als innerste Produkte des Bewußtseins, als rein menschlich und natürlich fasse.

Wir kommen also jetzt endlich bei der durch die Mythologie vorbereiteten Offenbarung an. Diese ist das ganze Christenthum. Darum hat die Philosophie derselben sich nicht um Dogmatik u. s. w. zu bekümmern; sie will selbst keine Lehre aufstellen, sondern nur das historische Faktum des Christenthums erklären. Wir werden indeß sehen, wie allmählig die ganze Dogmatik herauskommt. Wir werden sehen, wie Schelling „das Christenthum nur als Thatsache, wie das Heidenthum auch,“ betrachtet. Die Thatsachen des Heidenthums nahm er nicht, wie sie sich gaben, als wahr, z. B. Dionysos nicht als wirklichen Gott; die des Christenthums dagegen sind ihm absolut, wenn Christus sich für den Messias erklärt, wenn Paulus dies oder jenes behauptet, so glaubt ihm Schelling unbedingt. Die mythologischen Thatsachen erklärte Schelling, wenigstens auf seine Weise, die des Christenthums behauptet er. Und bei alle dem schmeichelt er sich, „die Liebe der Jugend durch seine Geradheit und Offenheit erworben zu haben, und nicht nur die Liebe, sondern auch die Begeisterung.“

Um nun die Offenbarung zu erklären, knüpft er an die Stelle Pauli im Philipperbriefe, Kap. 2, 6—8. an, die ich hier ausschreibe. „Christus, ob er wohl in göttlicher Gestalt war (ἐν μορφῇ θεοῦ), hielt er es nicht für einen Raub (ἅρπαγμα), Gott gleich sein, sondern äußerte (ἐκένωσε) sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein andrer Mensch, an Geberden wie ein Mensch erfunden; er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz.“

Ohne mich in die weitläuftigen exegetischen Untersuchungen einzulassen, mit denen Schelling seine philosophische Erklärung begleitete, will ich hier bloß die von Paulus erzählte Thatsache in Schelling'scher Weise erzählen. Christus war in seinem Leidenszustande allmählig Herr des Bewußtseins geworden, durch den mythologischen Proceß. Unabhängig

vom Vater, besaß er eine eigne Welt, und konnte mit ihr schalten, wie er wollte. Er war der Gott der Welt, aber nicht der absolute Gott. Er konnte in diesem außergöttlich=göttlichen Zustande beharren. Dies nennt Paulus: in göttlicher Gestalt, ἐν μορφῇ θεοῦ, sein. Aber er wollte dies nicht. Er wurde Mensch, entäußerte sich dieser seiner Herrlichkeit, um sie dem Vater zu übergeben, und so die Welt mit Gott zu vereinigen. Hätte er dies nicht gethan, so war für die Welt keine Möglichkeit mehr da, mit Gott sich zu vereinigen. Dies ist die wahre Bedeutung des Gehorsams Christi. In diesem Sinne ist auch die Versuchungsgeschichte zu erklären. Der Widersacher, das blinde kosmische Princip, ist so weit gebracht, daß er Christo sein Reich anbietet, wenn er ihn anbeten, d. h. selbst kosmische Potenz, ἐν μορφῇ θεοῦ, bleiben wolle. Christus aber schlägt diese Möglichkeit aus, und unterwirft sein Sein dem Vater, indem er es zum kreatürlichen macht und Mensch wird.

„Gott behüte mich, daß ich philosophische Lehren als christlich deducire, von denen das Christenthum nichts weiß," schloß Schelling diese Deduktion. Ueber die Christlichkeit dieser Lehren zu streiten, wäre Luxus, denn wäre diese auch erwiesen, so wäre ja damit für Schelling noch nichts gewonnen. Meiner Ansicht nach widerstreiten sie aber der ganzen Grundanschauungsweise des Christenthums. Es ist keine Kunst, aus einzelnen Bibelstellen das Abnormste zu beweisen, aber darauf kann es ja gar nicht ankommen. Das Christenthum ist bald zweitausend Jahre alt und hat Zeit genug gehabt, zu sich selbst zu kommen. Der Inhalt desselben ist in der Kirche ausgesprochen, und es ist unmöglich, daß außer diesem noch verborgener positiver Gehalt von Bedeutung darin stecke, oder gar erst jetzt der wahre Sinn verstanden wäre. Ohnehin käme dieser jetzt zu spät. Doch abgesehen davon, liegt auch noch Erbauliches genug in der obigen Erklärung. War es eine freie That von Christus, daß er sich dem Vater unterwarf? Unmöglich, es war Naturnothwendigkeit. Die Möglichkeit des Bösen ist in Christo doch nicht füglich zu statuiren, ohne seine Gottheit zu vernichten. Wer Böses thun kann, kann nie Gott werden. Wie kann man überhaupt Gott werden? Aber nun den Fall gesetzt, daß Christus die Welt für sich behalten hätte? Einen so widersinnigen, komischen Zustand kann man sich gar nicht vorstellen, als den, der da herausgekommen wäre. Hier Christus mit seiner schönen Welt herrlich und in Freuden lebend, die Blüthe des Hellenismus im Himmel und auf Erden, und dort einsam und kinderlos der alte Gott, der über den mißlungenen Streich gegen die Welt sich grämt. Das ist der Hauptfehler des Schelling'schen Gottes, daß er mehr Glück als Verstand hat. Es ist noch Alles

gut gegangen, aber es hätte auch ganz anders ausfallen können. Ueberhaupt ist die Schelling'sche Gotteslehre durch und durch anthropopathisch. Hätte der Teufel das Reich der Welt Christo angeboten, ehe er Mensch wurde, so hatte er wenigstens Aussicht, ihn zu gewinnen, und wer weiß, was geschehen wäre; als aber Christus Mensch geworden war, hatte er dadurch seine Unterwerfung unter Gott bereits angetreten, und alle Hoffnung für den armen Teufel war vorbei. Außerdem — hatte Christus nicht bereits im mythologischen Processe sich die Herrschaft der Welt errungen, was konnte ihm der Teufel also noch bieten?

Hiermit ist die Hauptsache von dem gegeben, was Schelling zur Erklärung des Christenthums gesagt hat. Das Uebrige sind theils Belegstellen und ihre Exegese, theils Ausführungen in das Detail der Konsequenzen. Von diesen will ich die wichtigeren mittheilen.

Nach der früher angeführten Lehre von der Succession der Potenzen in der Herrschaft über die Welt ist es erklärlich, wie jedesmal die herrschende Potenz Verkündigerin der folgenden ist. So prophezeit im Alten Testament der Vater den Sohn, im Neuen der Sohn den Geist. In den prophetischen Büchern kehrt sich dies um, und die dritte Potenz weissagt von der zweiten. Hier zeigt sich nun ein Fortrücken der Potenzen mit der Zeit, namentlich an dem „Malach Jehovah," dem „Engel des Herrn," der zwar nicht die zweite Person unmittelbar, aber doch die zweite Potenz, die Ursache des Erscheinens der zweiten Potenz im B, ist. Er ist in verschiedenen Zeiten ein verschiedener, so daß an der Art seiner Erscheinung das Alter der einzelnen Bücher zu erkennen ist, und so aus diesem Fortrücken der Potenzen „erstaunenswerthe" Resultate zu erreichen sind, die Alles übertreffen, was die Kritik bisher gethan. Diese Bestimmung ist „der Schlüssel des Alten Testaments, aus dem die Realität der alttestamentlichen Vorstellungen in ihrer relativen Wahrheit zu erweisen ist."

Das Alte Testament hat seinen Grund und seine Voraussetzung mit dem Heidenthum gemein. Daher das Heidnische so mancher mosaischen Gebräuche. So ist die Beschneidung offenbar nur die mildere Form für die Entmannung, die im ältesten Heidenthume eine so große Rolle spielt und die Besiegung des ältesten Gottes, des Uranos, durch die folgende Stufe mimisch-symbolisch darstellt. So die Speiseverbote, die Einrichtung der Stiftshütte, die an ägyptische Heiligthümer erinnert, wie die Bundeslade an die heilige Kiste der Phönicier und Aegypter.

Die Erscheinung Christi selbst ist nun keine zufällige, sondern eine vorherbestimmte. Das Römerthum war die Auflösung der Mythologie, indem es, selbst kein neues Moment darbietend, alle religiösen Vor-

stellungen der Welt, bis zu den ältesten orientalischen Religionen hinauf, in sich aufnahm und dadurch zu erkennen gab, daß es zur Hervorbringung eines Neuen unfähig sei. Zugleich entstand aus der Leerheit dieser ausgelebten Formen das Gefühl, daß etwas Neues kommen müsse. Die Welt war still und harrte der Dinge, die da kommen sollten. Aus diesem äußerlichen römischen Weltreich, aus dieser Vernichtnng der Nationalitäten ging das innere Gottesreich hervor. Als so die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn.

Christus, der *μορφὴ θεοῦ*, des außergöttlichen Seins als Göttlichen, sich entäußernd, wurde Mensch, seine in ihm fortdauernde Göttlichkeit so aufs hellste und glänzendste bethätigend. Das Armwerden Christi um unsertwillen gilt nicht von der Entäußerung seiner Gottheit, nicht von dem non-usus derselben, sondern von der Ablegung der *μορφὴ θεοῦ*, der göttlichen Gestalt. Das göttliche Wesen bleibt in ihm. Nur er konnte vermitteln, da er aus Gott und im menschlichen Bewußtsein war. In seiner Wirkung im Heidenthum und Judenthum war das die Menschheit hemmende und sie wo möglich aufhebende Princip nicht aufgehoben; nur die Symptome, nicht der Grund der Krankheit wurde durch die wiederkehrenden Opfer beseitigt. Der Unwille des Vaters konnte nur aufgehoben werden durch einen andern Willen, der stärker war als er, als der Tod, als jeder andre Wille. Keine physische, nur moralische Ueberwindung dieses Willens war statthaft, und zwar durch die größte freiwillige Unterwerfung des Vermittlers anstatt des Menschen. Die größte freiwillige Unterwerfung des Menschen war nie ganz freiwillig, dagegen die des Mittlers frei, ohne seinen Willen und seine Schuld frei gegen Gott. Daher der Proceß durchs Heidenthum, damit der Vermittler als Vertreter des Bewußtseins auftreten konnte. Der Entschluß hierzu war das größte Wunder göttlicher Gesinnung.

Die physische Seite der Menschwerdung kann freilich nicht bis ins Kleinste klar gemacht werden. Die materielle Möglichkeit hierzu hat er in sich. Materiell sein, heißt, einer höhern Potenz zum Stoff dienen, ihr unterwürfig sein. Indem sich Christus so Gott unterwirft, wird er materiell gegen ihn. Aber nur kreaturisirt hat er das Recht, außer Gott zu sein. So muß er Mensch werden. Was im Anfang bei Gott war, was in göttlicher Gestalt das Bewußtsein im Heidenthume beherrschte, wird in Bethlehem als Mensch vom Weibe geboren. Die Versöhnung war nur immer subjektiv gewesen, daher genügten auch schon subjektive Fakta. Hier aber galt es, den Unwillen des Vaters zu besiegen, und dies konnte nur ein objektives Faktum, die Menschwerdung.

Bei dieser tritt nun die dritte Potenz als vermittelnde Persönlichkeit ein. Christus ist aus, d. h. in Kraft des heiligen Geistes empfangen, ist aber nicht sein Sohn. Die demiurgische Funktion geht in die dritte Potenz über; ihre erste Aeußerung ist der materielle Mensch Jesus. Die zweite Potenz ist der Stoff, die dritte die Bildnerin desselben. Der vorliegende Vorgang ist außerordentlich, materiell unbegreiflich, aber einer höhern Auffassung wohl verständlich. Den Stoff der Menschwerdung nahm Christus von sich selbst. Diese erste Bildung, deren Beschaffenheit uns hier nicht weiter angeht, wurde in den organischen Proceß der Mutter aufgenommen. Mehr zu fragen, wäre mehr als Mikrologie.

Wenn Gott irgendwo mit seinem Willen wirkt, so ist das ein Wunder. In der Natur ist Alles willenlos. So auch Christus. Die demiurgische Funktion hat er natura sua, ohne seinen Willen, also kann er sie als Mensch nicht ablegen; sie wird hier zum Leiter seines Willens. Daß der Sohn mit seinem Willen in der Natur ist, hängt vom Willen des Vaters ab, und so thut der Sohn die Wunder aus Kraft des Vaters. Wer nach diesen Vorträgen das Neue Testament liest, wird Manches darin finden, was er bisher nicht darin sah.

Der Tod Christi war schon vor der Menschwerdung beschlossen, von Christo und vom Vater gebilligt. Er war also nicht zufällig, sondern ein Opfer, das die göttliche Gesinnung heischte. Es kam darauf an, dem bösen Princip alle Macht zu nehmen, es in seiner Potenz zu überwinden. Dies konnte nur die vermittelnde Potenz, aber nicht, indem sie jenem als bloß natürliche sich entgegenstellte. Da Gott die Ueberwindung jenes Princips indeß selbst wollte, so mußte sich die zweite Potenz diesem unterwerfen. Denn in Gottes Augen ist die zweite Potenz als natürliche nicht mehr werth, als das Gott Negirende, wenn sie auch durch eigene Schuld nicht natürlich wurde, sondern durch Schuld des Menschen. Dieser letztere Umstand gibt ihr auch ein gewisses Recht, so außer Gott zu sein. Gott ist so gerecht, daß er das entgegengesetzte Princip nicht einseitig aufhebt, ja er ist so menschlich, daß er dies im Grunde bloß Zufällige, das ihm die Möglichkeit gab, als Gott zu sein, mehr liebt als das nothwendige Moment, die Potenz aus sich selbst. Er ist so gut der Gott des konträren Princips, wie der der zweiten Potenz. Dies ist seine Natur, die sogar über seinem Willen ist. Diese Alleinheit aller Principien ist seine göttliche Majestät, und diese erlaubt nicht, daß jenes Princip einseitig gebrochen werde. Soll es aufgehoben werden, so ist es an der zweiten Potenz, diesem voranzugehen

und sich in ihrem außergöttlichen Sein Gott gänzlich zu unterwerfen. Hier konnte die Menschwerdung noch nicht genügen. Christus war gleich nach dem Falle dem Menschen in die Gottentfremdung gefolgt, und stellte sich zwischen die Welt und Gott. Auf die Seite des konträren Princips tretend, stellte er sich dem Vater gegenüber, trat mit ihm in Spannung, machte sich zum Mitschuldigen jenes Seins, und mußte als der Unschuldig-Schuldige, der sich für das gottentfremdete Sein Verbürgende, die Strafe erleiden. Diese seine Gleichstellung mit dem Konträren büßte er mit den auf sich genommenen Sünden der Welt im Tode. Dies ist der Grund seines Todes. Freilich sterben die anderen Menschen auch, aber er ist eines ganz andern Todes gestorben als sie. Dieser Tod ist ein Wunder, das wir zu glauben gar nicht wagen würden, wenn es nicht so gewiß wäre. Bei seinem Tode war die ganze Menschheit in ihren Repräsentanten gegenwärtig; Juden und Heiden wohnten ihm bei. Das Princip der Heiden mußte den Tod der Heiden sterben, den Kreuzestod; in diesem ist übrigens nichts Besondres zu suchen. Die Ausspannung am Kreuz war die Lösung der langen Spannung, in der sich Christus im Heidenthum befunden hatte, wie geschrieben steht, er sei durch den Tod aus dem Gericht und der Angst (d. h. der Spannung) genommen worden. Dies ist das große Geheimniß, das auch heute noch den Juden (den Moralisten) ein Aergerniß und den Heiden (den bloß Rationalen) eine Thorheit ist.

Die Auferstehung Christi ist von je als eine Garantie der persönlichen Unsterblichkeit betrachtet worden. Ueber diese Lehre ist, abgesehen von der Auferstehung Christi, Folgendes zu bemerken. In diesem Leben herrscht die Natur über den Geist, und es setzt hiermit ein Zweites voraus, indem dies durch die Herrschaft des Geistes über die Natur kompensirt wird, und ein Drittes, Letztes, worin beide Momente sich ausgleichen und in Harmonie stehen. Die Philosophie hatte bisher kein beruhigendes Ziel für die Unsterblichkeit, hier im Christenthum ist es gegeben.

Die Auferstehung Christi selbst ist der Beweis für die Unwiderruflichkeit seiner Menschwerdung. In ihr wird das menschliche Sein von Gott wieder angenommen. Nicht die einzelne That des Menschen war Gott mißfällig, sondern der ganze Zustand, in dem er sich befand, so also auch der Einzelne, noch ehe er gesündigt. Daher konnte kein menschlicher Wille, keine That wirklich gut sein, ehe der Vater versöhnt war. Durch Christi Auferstehung ist dieser Zustand von Gott anerkannt, ist der Welt die Freudigkeit wieder gegeben. So wurde die Rechtfertigung erst durch die Auferstehung vollendet, indem Christus nicht in das

All zerflogen ist, sondern als Mensch zur Rechten Gottes sitzt. Die Auferstehung ist ein Blitz der innern Geschichte in die äußere. Wer sie wegnimmt, hat bloß die Aeußerlichkeit ohne göttlichen Inhalt, ohne jenes Transcendente, das die Geschichte erst zur Geschichte macht, hat eine bloße Gedächtnißsache und steht da wie der große Haufe zu den Tagesbegebenheiten, deren innere Triebräder ihm unbekannt sind. Außerdem kommt er noch in die Hölle, d. h. „der Moment des Sterbens dehnt sich ihm zur Ewigkeit aus."

Zuletzt kommt der heilige Geist und beschließt Alles. Er kann nur erst ausgegossen werden, nachdem der Vater vollkommen versöhnt ist, und sein Kommen ist das Zeichen, daß dies geschehen ist.

Hier schob Schelling sein Urtheil über die neueste Kritik seit Strauß ein. Sie hätte ihm nie eine Art von Polemik ablocken können, das er dadurch beweise, daß er diese Vorlesungen seit 1831 immer in derselben Weise, ohne Zusätze, gehalten habe. Die Philosophie der Mythologie datirte er noch weiter zurück. Dann sprach er von dem „gemeinen, eminent philisterhaften Verstande" dieser Leute, von ihrer „schülerhaften Behandlung unfertiger Sätze," von der „Impotenz ihrer Philosophie" u. s. w. Gegen den Pietismus und das rein subjektive Christenthum habe er dagegen nichts zu sagen, nur sei dies nicht das Einzige und Höchste.

Soll ich auch noch die Satanologie excerpiren? Der Teufel ist nicht persönlich und nicht unpersönlich, er ist eine Potenz; die bösen Engel sind Potenzen, aber solche, die nicht sein sollen, indeß durch den Fall des Menschen gesetzt sind; die guten Engel sind auch Potenzen, aber solche, die sein sollen und durch den Fall des Menschen nicht sind. Das ist vorläufig genug.

Die Kirche und ihre Geschichte entwickelt sich aus den drei Aposteln Petrus, Jakobus (nebst dessen Nachfolger Paulus) und Johannes. Neander ist derselben Ansicht. Die katholische Kirche ist die des Petrus, die konservative, jüdisch-formelle, die protestantische die des Paulus, die dritte, noch zu erwartende und wohl durch Schelling vorbereitete ist die des Johannes, der die Einfalt des Petrus und die dialektische Schärfe des Paulus in sich vereinigt. Petrus vertritt den Vater, Paulus den Sohn, Johannes den Geist. „Die der Herr liebt, denen gibt er das Geschäft des Vollendens. Hätte ich eine Kirche zu bauen, ich würde sie dem heiligen Johannes bauen. Einst aber wird allen drei Aposteln eine gemeinsame Kirche gebaut werden, und diese wird das wahre christliche Pantheon sein."

Dies ist der Hauptinhalt der Schelling'schen Vorlesungen, so weit er aus der Vergleichung dreier Hefte zu erkennen war. Ich bin mir bewußt, mit der größten Lauterkeit und Aufrichtigkeit zu Werke gegangen zu sein. Da haben wir ja die ganze Dogmatik, die Dreieinigkeit, die Schöpfung aus Nichts, den Sündenfall, die Erbsünde und Impotenz zum Guten, die Versöhnung durch den Tod Christi, die Auferstehung, die Ausgießung des Geistes, Gemeinschaft der Heiligen, Auferstehung von den Todten und ein ewiges Leben. Schelling hebt so selbst die Trennung von Faktum und Dogma, die er statuirte, wieder auf. Betrachten wir die Sache aber genauer, ist dann dies Christenthum noch das alte? Wer ohne Vorurtheil daran geht, wird sagen müssen: Ja und Nein. Die Unvereinbarkeit von Philosophie und Christenthum ist so weit gekommen, daß selbst Schelling in einen noch schlimmern Widerspruch geräth als Hegel. Dieser hatte doch eine Philosophie, wenn auch ein nur scheinbares Christenthum dabei herauskam; was Schelling gibt, ist aber weder Christenthum noch Philosophie, und darin, daß er es für Beides ausgibt, besteht die „Geradsinnigkeit und Offenheit," besteht das Verdienst, „denen, die Brot von ihm forderten, wirkliches Brot gegeben zu haben, nicht aber einen Stein, dabei sagend, das sei Brot." Daß Schelling sich selbst gar nicht kennt, bewies die Rede, der diese Worte entnommen sind, wiederum. Auf wie schwachen Füßen das heutige Christenthum steht, kommt Einem bei einer solchen Doktrin wieder einmal recht zum Bewußtsein.

Wenn wir das Ganze derselben noch einmal überschauen, gewinnen wir außer den bereits angeführten noch folgende Resultate zur Bestimmung der neuschellingschen Denkweise. Die Verwirrung der Freiheit und Willkühr steht in der schönsten Blüthe. Gott ist immer als menschlich-willkührlich handelnd gefaßt. Dies ist allerdings nothwendig, so lange Gott als Einzelner gefaßt wird, nur philosophisch ist es nicht. Die Freiheit nur ist die wahre, die die Nothwendigkeit in sich enthält, ja, die nur die Wahrheit, die Vernünftigkeit der Nothwendigkeit ist. Darum kann Hegel's Gott nun und nimmermehr eine einzelne Person sein, weil alles Willkührliche aus ihm entfernt ist. Darum muß Schelling das „freie" Denken anwenden, wenn er von Gott spricht, denn das nothwendige Denken der logischen Konsequenz schließt alle göttliche Person aus. Die Hegel'sche Dialektik, diese gewaltige, nie ruhende Triebkraft des Gedankens, ist nichts Anderes als das Bewußtsein der Menschheit im

reinen Denken, das Bewußtsein des Allgemeinen, das Gottesbewußtsein Hegel's. Wo, wie bei Hegel, sich Alles von selbst macht, ist eine göttliche Persönlichkeit überflüssig.

Ferner zeigt sich jetzt noch ein neuer Widerspruch in der Spaltung der Philosophie. Ist die negative Philosophie ohne allen Bezug auf die Existenz, so ist „die Konsequenz nicht da," weßhalb sie nicht auch Dinge enthalten sollte, die in der wirklichen Welt nicht vorkommen. Schelling gibt dies zu, wenn er von ihr sagt, sie kümmere sich nicht um die Welt, und wenn diese mit ihren Konstruktionen übereinstimme, so sei dies zufällig. Auf diese Weise ist die negative Philosophie aber eine ganz leere, hohle, die sich in der willkührlichsten Möglichkeit herumtreibt und der Phantasie ihre Thore angelweit öffnet. Auf der andern Seite aber, wenn sie nur das enthält, was in der Natur und dem Geiste wirklich ist, so schließt sie die Realität ja ein und die positive ist überflüssig. Dies zeigt sich auch von der andern Seite. Natur und Geist sind bei Schelling das einzige Vernünftige. Gott ist nicht vernünftig. So zeigt sich auch hier, daß das Unendliche nur dann vernünftiger Weise real existiren kann, wenn es als Endlichkeit, als Natur und Geist erscheint, und eine jenseitige extramundane Existenz des Unendlichen ins Reich der Abstraktionen zu verweisen ist. Jene aparte positive Philosophie hängt, wie wir gesehen haben, allein vom Glauben ab, und existirt nur für den Glauben. Gibt nun ein Jude oder Muhamedaner die Prämissen Schelling's in der negativen Wissenschaft zu, so wird er sich nothwendig auch eine jüdische oder muhamedanische positive Philosophie bilden. Ja schon für den Katholicismus, für die anglikanische Kirche wird sie verschieden sein. Alle sind gleich berechtigt, denn „um das Dogma handelt es sich nicht, sondern um das Faktum." Und mit dem beliebten „freien" Denken läßt sich Alles als absolut konstruiren. Namentlich im Muhamedanismus sind die Fakta weit besser konstruirt als im Christenthum.

So wären wir denn mit Schelling's Philosophie zu Ende und können nur bedauern, daß ein Mann wie er so in die Schlingen des Glaubens und der Unfreiheit gefallen ist. Als er noch jung war, da war er ein Andrer. Da rangen sich aus seinem gährenden Haupte leuchtende Pallasgestalten empor, deren manche auch noch bei späteren Kämpfen vorauseilte; da segelte er frei und kühn ins offene Meer des Gedankens hinaus, und die Atlantis, das Absolute zu entdecken, deren Abbild in träumerisch-schimmernder Fata Morgana er so oft

aus fernem Meeresrande sich heben sah; da brach alles Feuer der Jugend in Flammen der Begeisterung aus ihm, ein gottestrunkener Prophet, weissagte er von einer neuen Zeit; hingerissen von dem Geiste, der über ihn kam, kannte er die Bedeutung seiner Worte oft selber nicht. Er riß die Thürflügel des Philosophirens weit auf, daß der frische Hauch der Natur durch die Räume des abstrakten Gedankens wehte, daß der warme Frühlingsstrahl auf den Samen der Kategorieen fiel und alle schlummernden Kräfte erweckte. Aber das Feuer brannte zusammen, der Muth entschwand, der gährende Most, noch eh' er klarer Wein geworden war, ging in sauren Essig über. Das kecke, fröhlich die Wellen durchtanzende Schiff kehrte um und fuhr in den seichten Hafen des Glaubens ein, fuhr den Kiel so fest in den Sand, daß er noch jetzt darin steckt. Da liegt es jetzt, und Keiner erkennt in dem alten, hinfälligen Wrack das alte Schiff wieder, das mit vollen Segeln und wehenden Flaggen hinausfuhr. Die Segel sind längst vermodert, die Masten zerknickt, durch die klaffenden Planken strömen die Wellen hinein, und täglich spült die Flut neuen Sand um den Kiel.

Wenden wir uns ab von diesem Raub der Zeit. Es gibt schönere Dinge, die wir betrachten können. Man wird uns dies Wrack nicht zeigen wollen und sagen, das sei allein ein sechaltend Schiff, während in einem andern Hafen eine ganze Flotte stolzer Fregatten liegt, bereit ins hohe Meer zu stechen. Unser Heil, unsere Zukunft liegt anderswo. Hegel ist der Mann, der eine neue Aera des Bewußtseins erschloß, indem er die alte vollendete. Es ist eigenthümlich, daß dieser gerade jetzt von zwei Seiten angefeindet wird, von seinem Vorgänger Schelling und seinem jüngsten Nachfolger Feuerbach. Wenn dieser Letztere Hegeln vorwirft, er stecke noch tief im Alten, so sollte er bedenken, daß das Bewußtsein über das Alte gerade schon das Neue ist, daß ein Altes eben dadurch der Geschichte anheimfällt, daß es vollkommen zum Bewußtsein gebracht wird. So ist Hegel allerdings das Neue als Altes, das Alte als Neues. Und so ist Feuerbach's Kritik des Christenthums eine nothwendige Ergänzung zu der durch Hegel begründeten spekulativen Religionslehre. Diese hat in Strauß ihren Gipfel erreicht, das Dogma löst sich durch seine eigne Geschichte objektiv in den philosophischen Gedanken auf. Zu gleicher Zeit reducirt Feuerbach die religiösen Bestimmungen auf subjektive menschliche Verhältnisse und hebt dadurch die Resultate Strauß's nicht etwa auf, sondern macht erst recht die Probe darauf; wie denn auch Beide zu demselben Resultate kommen, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie sei.

Ein neuer Morgen ist angebrochen, ein weltgeschichtlicher Morgen, wie jener, da aus der Dämmerung des Orients das lichte, freie hellenische Bewußtsein sich losrang. Die Sonne ist emporgestiegen, der von allen Bergesgipfeln Opferfeuer entgegenlachten, deren Kunft von allen Warten heller Hörnerklang verkündete, auf deren Licht die bange Menschheit harrte. Von langem Schlummer sind wir erwacht, der Alp, der auf unserer Brust lag, ist entflohen, wir reiben uns die Augen und sehen erstaunt um uns. Alles hat sich verändert. Die Welt, die uns so fremd war, die Natur, deren verborgene Mächte uns wie Gespenster schreckten, wie verwandt, wie heimisch sind sie uns nun! Die Welt, die uns als ein Gefängniß erschien, zeigt sich nun in ihrer wahren Gestalt, als ein herrlicher Königspalast, darin wir Alle aus- und eingehen, Arme und Reiche, Hohe und Niedere. Die Natur schließt sich auf vor uns und ruft uns zu: Fliehet doch nicht vor mir, ich bin ja nicht verworfen, nicht abgefallen von der Wahrheit, kommt und sehet, es ist Euer innerstes, eigenstes Wesen, das auch mir Lebensfülle und Jugendschönheit gibt! Der Himmel ist zur Erde hernieder gekommen, seine Schätze liegen verstreut wie die Steine am Wege, wer nach ihnen verlangt, braucht sie nur aufzuheben. Alle Zerrissenheit, alle Angst, alle Spaltung ist verschwunden. Die Welt ist wieder ein Ganzes, selbstständig und frei; sie hat die Thore ihres dumpfen Klosters gesprengt, das Bußhemd abgeworfen und den freien, reinen Aether zur Wohnung erwählt. Sie braucht sich nicht mehr zu rechtfertigen vor dem Unverstand, der sie nicht erfassen konnte; ihre Pracht und Herrlichkeit, ihre Fülle, ihre Kraft, ihr Leben ist ihre Rechtfertigung. Wohl hatte Einer Recht, als er vor achtzehnhundert Jahren ahnte, daß die Welt, der Kosmos, ihn dereinst verdrängen werde, und seinen Jüngern gebot, der Welt abzusagen.

Und das liebste Kind der Natur, der Mensch, als freier Mann nach den langen Kämpfen des Jünglingsalters, nach der langen Entfremdung zur Mutter zurückkehrend, sie schirmend gegen alle Phantome der im Kampfe erschlagenen Feinde, hat auch die Trennung von sich selber, die Spaltung in der eignen Brust überwunden. Nach undenklich langem Ringen und Streben ist der lichte Tag des Selbstbewußtseins über ihm aufgegangen. Frei und stark, auf sich vertrauend und stolz, steht er da, denn er hat den Kampf der Kämpfe gekämpft, er hat sich selbst überwunden und die Krone der Freiheit sich aufs Haupt gedrückt. Es ist ihm Alles offenbar geworden, und Nichts war stark genug, sich gegen ihn zu verschließen. Jetzt erst geht ihm das wahre Leben auf. Wohin er früher

in dunkler Ahnung strebte, das erreicht er jetzt mit vollem, freiem Willen. Was außer ihm, in nebelnder Ferne zu liegen schien, findet er in sich als sein eigen Fleisch und Blut. Er achtet es nicht, daß er es theuer erkauft, mit seinem besten Herzblut erkauft hat, denn die Krone war des Blutes werth; die lange Zeit des Werbens ist ihm nicht verloren, denn die hohe, herrliche Braut, die er in die Kammer führt, ist ihm dadurch nur desto theurer geworden; das Kleinod, das Heiligthum, das er gefunden hat nach langem Suchen, war manchen Irrweg werth. Und diese Krone, diese Braut, dies Heiligthum ist das Selbstbewußtsein der Menschheit, der neue Gral, um dessen Thron sich die Völker jauchzend versammeln, und der Alle, die sich ihm hingeben, zu Königen macht, daß alle Herrlichkeit und Macht, alles Reich und Gewalt, alle Schönheit und Fülle dieser Welt zu ihren Füßen liegen und zu ihrer Verherrlichung sich opfern muß. Das ist unser Beruf, daß wir dieses Grals Tempeleisen werden, für ihn das Schwert um die Lenden gürten und unser Leben fröhlich einsetzen in den letzten, heiligen Krieg, dem das tausendjährige Reich der Freiheit folgen wird. Und das ist die Macht der Idee, daß Jeder, der sie erkannt hat, nicht aufhören kann von ihrer Herrlichkeit zu reden und ihre Allgewalt zu verkündigen, daß er heiter und guten Muths alles Andre wegwirft, wenn sie es heischt, daß er Leib und Leben, Gut und Blut opfert, wenn nur sie, nur sie durchgesetzt wird. Wer sie einmal geschaut hat, wem sie einmal im stillen nächtlichen Kämmerlein in all ihrem Glanze erschienen ist, der kann nicht von ihr lassen, der muß ihr folgen, wohin sie ihn führt, und wär' es in den Tod. Denn er weiß von ihrer Kraft, daß sie stärker ist als Alles im Himmel und auf Erden, daß sie sich durchschlägt gegen alle Feinde, die sich ihr entgegen setzen. Und dieser Glaube an die Allmacht der Idee, an den Sieg der ewigen Wahrheit, diese feste Zuversicht, daß sie nimmermehr wanken und weichen kann und wenn die ganze Welt sich gegen sie empörte, das ist die wahre Religion eines jeden ächten Philosophen, das ist die Basis der wahren positiven Philosophie, der Philosophie der Weltgeschichte. Diese ist die höchste Offenbarung, die des Menschen an den Menschen, in der alle Negation der Kritik positiv ist. Dieses Drängen und Stürmen der Völker und Heroen, über dem die Idee in ewigem Frieden schwebt und endlich herniedersteigt mitten in das Getreibe, und seine innerste, lebendigste, selbstbewußte Seele wird, das ist die Quelle alles Heils und aller Erlösung; das ist das Reich, in dem Jeder von uns an seinem Ort zu wirken und zu handeln hat. Die Idee, das Selbstbewußtsein der

Menschheit ist jener wunderbare Phönix, der aus dem Kostbarsten, was es auf der Welt gibt, sich den Scheiterhaufen baut und verjüngt aus den Flammen, die eine alte Zeit vernichten, emporsteigt.

So laßt uns denn unser Theuerstes und Liebstes, Alles was uns heilig und groß war, ehe wir frei wurden, diesem Phönix auf den Scheiterhaufen tragen! Laßt uns keine Liebe, keinen Gewinn, keinen Reichthum für zu hoch halten, als daß wir ihn nicht der Idee freudig opfern sollten — sie wird es uns Alles vergelten tausendfach! Laßt uns kämpfen und bluten, dem Feinde unverzagt ins grimmige Auge schauen, und ausharren bis ans Ende! Seht Ihr unsre Fahnen wehen von den Bergesgipfeln herab? Seht Ihr die Schwerter unsrer Genossen blinken, die Helmbüsche flattern? Sie kommen, sie kommen, aus allen Thälern, von allen Höhen strömen sie uns zu, mit Gesang und Hörnerschall; der Tag der großen Entscheidung, der Völkerschlacht, naht heran, und der Sieg muß unser sein!

Berichtigung.

Seite 13 Z. 12 v. u. statt: Gedanken ganz lies: Gedankengang.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

